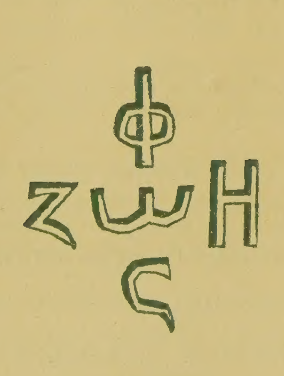
LVMIERE ET VIE

Le Baptême dans le Nouveau Testament II



BIMESTRIEL 27 MAI 1956

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1956 avec le n° 25 — Dans certains cas, pour rendre service à nos lecteurs, nous admettons des départs d'abonnement à partir d'un numéro quelconque.

— On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18) et 1955 (n° 19 à 24) ainsi que les nos 8, 9, 10, 11, 12.

— Nos cahiers paraissent tous les deux mois. Un retard de quelques semaines est possible pour chaque sortie de cahier.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XXVII MAI 1956

CHRONIQUES

LIVRES

LE SALUT PAR LA FOI ET LE BAPTÊME D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le 7 mai 1943, au cours de la quatrième session des facultés théologiques suisses, à Gwatt, Karl Barth fit un exposé sur le sujet suivant : la doctrine de l'Eglise sur le baptême. Publié l'année même en allemand, traduit un peu plus tard en français, cet exposé eut un retentissement considérable dans les milieux protestants. A contre-courant de la tradition générale des églises réformées, l'éminent théologien rejetait la coutume du baptême des enfants au nom de l'Ecriture. Le baptême étant pour le Nouveau Testament le sacrement de la foi, l'Eglise ne devait pas baptiser des êtres humains incapables d'avoir la foi. Etudes et controverses se multiplièrent au sein du protestantisme ; les remous soulevés par cette vigoureuse intervention ne sont pas encore calmés.

Au sein du catholicisme, sous un angle différent, ce problème des rapports du baptême et de la foi est aussi une question d'actualité. Riche d'une expérience séculaire, l'Eglise a condensé, dans le Code de Droit Canonique, l'essentiel de sa discipline concernant le baptême des enfants. Mais la pastorale des milieux déchristianisés ou des affaires comme celle des enfants Finaly ont reposé, à leur manière, pour l'opinion chrétienne, la question du baptême et de la foi.

Des deux côtés, la théologie se trouve donc invitée à reprendre l'examen d'un problème qui ne lui est certes pas

inconnu, mais qu'elle n'a peut-être jamais traité à fond dans le passé. On pourrait l'énoncer ainsi : *quels sont les rapports de la foi et du baptême, sacrement de la foi, dans leur commune relation au salut de l'homme ?* Le but de ces pages est d'apporter la contribution de l'exégèse à la solution de ce problème ou, au moins de fournir quelques éléments de cette solution. Car il est sans doute trop tôt pour prétendre fournir une réponse d'ensemble[1].

Il y avait deux manières possibles de rédiger ces pages. La première eut consisté à conduire l'étude des textes hors de la présence du lecteur en ne lui fournissant que des résultats d'ensemble sous forme synthétique. Les avantages d'une telle méthode sont certains : clarté, simplicité, logique. Nous avons cependant choisi une voie différente : fournir un exposé qui épouse le mouvement même de la recherche. Un certain nombre de points du domaine que nous abordons sont encore peu explorés. L'inventaire des textes à utiliser n'est pas terminé et leur interprétation est souvent délicate. Tout en apportant quelques éléments nouveaux, nous tenons par ailleurs à fournir un état des questions. Notre lecteur se voit donc invité à cheminer avec nous, à faire siennes nos réflexions, nos incertitudes, nos hypothèses. Le voyage sera peut-être un peu plus long et sinueux dans ces conditions, mais nous espérons qu'à son terme tout se présentera sous une lumière de meilleure qualité, plus vivante et plus nuancée.

Avant de nous mettre en route, il sera utile de fixer les grandes étapes de notre itinéraire. Notre première démarche sera de rechercher *les données immédiates* du Nouveau Testament sur le problème qui nous occupe. Elles ne sont ni très nombreuses ni très explicites. Constatant toutefois qu'en général la foi apparaît comme la condition du baptême, nous consacrerons la deuxième partie de notre étude à *une enquête historique : l'Eglise primitive a-t-elle*, dans certains cas, *accordé le baptême sans demander la foi ?* La réponse étant plutôt positive, nous aborderons alors, dans

une troisième partie, l'analyse des rapports de la *foi* et du *salut* dans des textes qui sont surtout des *récits de miracles*. Ces rapports s'avéreront plus complexes qu'on ne le pense habituellement ; nous serons ainsi invités à dégager *la structure du salut et de son appropriation personnelle* selon le Nouveau Testament, en y situant la foi et le baptême. Le reste de notre étude prendra alors tout son sens. Ce sera l'objet de notre dernière partie.

LES DONNÉES IMMÉDIATES

Notre premier travail est évidemment de rechercher tous les textes qui se rapportent directement à notre problème, de les classer, de les expliquer et d'en tirer toute la lumière possible. Nous aurons ainsi des éléments essentiels de solution. Presque d'eux-mêmes nos textes se distribuent en quatre groupes.

I. *Le salut par la foi.*

Celui qui croit est sauvé ; celui qui ne croit pas est condamné. Sous des formes variées, cette affirmation remplit le Nouveau Testament[2].

> « Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie : la colère de Dieu pèse sur lui. » (*Jo.*, 3, 36 ; *cf. Rom.* 10, 11, etc...)

Il est inutile d'insister sur une idée aussi fréquente et aussi fondamentale.

Par contre, une remarque s'impose, qui a son importance, sur la signification des mots « croire » et « foi ». De longues controverses sur le rôle de la foi dans le salut ont mis aux prises catholiques et protestants. Mais, de part et d'autre, on a consacré beaucoup moins d'efforts à dégager l'extrême richesse de sens de ces mots dans le Nouveau Testament. C'est un fait étrange, mais, depuis les origines de la théologie biblique, il n'existe qu'une seule monographie de quelque ampleur dont l'objet unique soit « *La foi*

dans le Nouveau Testament » (A. Schlatter). Et encore, sa première édition date de la fin du siècle dernier. Il en résulte que les mots « foi » ou « croire » sont souvent compris dans un tout autre sens que celui de l'Ecriture.

Ainsi on oublie souvent que, dans bon nombre de passages néo-testamentaires, « *croire* » signific tout simplement « *devenir* ou *être chrétien* », avec tous les aspects de cet événement ou de cet état, *sans exclure le fait d'être baptisé.* C'est le cas, par exemple, semble-t-il, dans certains textes des Actes (4, 4 ; 9, 42 ; 13, 48 ; 18, 8) ou de saint Paul (1 *Cor.*, 3, 5 ; 15, 2, 11 ; *Rom.*, 13, 11)[3]. Désigner ainsi une totalité concrète par un terme qui vise normalement un seul de ses éléments est un phénomène sémantique courant dans le langage vivant ; il n'est rare ni en hébreu ni dans la langue du Nouveau Testament. La sémantique nous avertit déjà qu'il n'y a pas lieu d'établir une coupure entre le baptême et la foi. Devenir chrétien est un événement unique aux aspects multiples qu'il faut se garder de morceler. Ce serait être victime de notre structure mentale analytique d'occidentaux du XXe siècle. Nous allons nous en rendre compte sans plus tarder.

II. *Le salut par le baptême.*

Une autre série de textes, moins nombreux d'ailleurs, mais de portée indiscutable, affirment en effet que les chrétiens sont sauvés par le baptême — sans qu'il soit question de la foi.

Ainsi *Rom.*, 6, 3-7 :

« Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle... »

Ou encore *Tite*, 3, 4-5, où ce n'est pas la foi, mais bien *le baptême* qui *s'oppose aux œuvres comme voie du salut :*

« Le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des œuvres de justice que nous avions pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de régénération et de la rénovation en l'Esprit-Saint. »

En saint Jean, nous ne trouvons plus seulement une constatation de fait, mais une affirmation de principe :

« En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu (*Jo.*, 3, 5).

Pour l'entrée dans le Royaume, le baptême est un point de passage obligé. Certains épisodes du quatrième évangile redisent peut-être la même chose sous le voile du symbole (4, 1-30 ; 5, 1-19 ; 9, 1-39 ; 13, 1-20)[4].

La discipline normale de l'Eglise primitive suppose la même conviction : on n'entrait pas dans la communauté des « sauvés », on ne participait pas au don de l'Esprit, présence du monde à venir, sans recevoir le baptême. Cette conviction animait sans doute la pratique du « baptême en faveur des morts » attestée à Corinthe (1 *Cor.*, 15, 29). Les morts de l'Ancien Testament eux-mêmes n'échappaient pas à la règle « il faut être baptisé pour être sauvé ». Cette idée qui semble à l'arrière-plan d'un texte du Nouveau Testament (1 *Pet.*, 3, 18-22) sera nettement exposée par Hermas (*Le Pasteur*, *Sim*, 9, 16) et Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, ix ; VI, vi).

Il y a d'ailleurs lieu de faire ici une remarque analogue à celle que nous faisions plus haut pour la foi : « être baptisé » n'exclut évidemment pas la foi comme partie intégrante de l'événement initial de la vie chrétienne. Les nombreux textes qui vont suivre achèveront de nous éclairer sur ce point.

III. *Le salut par le baptême et la foi.*

Pas de salut sans la foi, pas de salut sans le baptême : il serait dès lors étonnant que nous ne trouvions pas ces

deux éléments coordonnés ou juxtaposés dans un même passage.

Le texte le plus classique et le plus explicite est ici celui de la finale de Marc :

« Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. » (*Mc.*, 16, 16 ; *cf. Mt.*, 28, 19).

La seconde partie de la phrase omet « et ne sera pas baptisé ». La raison en est, nous le verrons, que, la foi étant la condition de la réception du baptême, son absence entraîne celle du baptême.

De nombreux textes illustrent ou corroborent celui-là. Dans les Actes par exemple, la mention de la foi — ou d'un de ses équivalents comme la conversion (*metanoia*) — est plus d'une fois suivie de celle du baptême.

« Repentez-vous et que chacun se fasse baptiser... Eux donc, accueillant sa parole, se firent baptiser. » (2, 38-41).

« Quand ils eurent cru à Philippe qui leur annonçait la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, ils se firent baptiser. » (8, 12 ; *cf.* 13).

« Le Seigneur lui ouvrit le cœur, de sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul. Après avoir été baptisée... » (16, 14s).

« Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé... Sur le champ, il reçut le baptême... » (16, 29-34).

« Beaucoup de Corinthiens qui entendaient Paul embrassaient également la foi et se faisaient baptiser. » (18, 8).

La même succession de la foi et du baptême se retrouve dans les épîtres.

« Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous êtes tous *en effet* baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » (*Gal.*, 3, 26s.)

Il semble bien ici que le baptême fonde l'efficacité de la foi. Le texte suivant parle sans doute aussi du baptême et de la foi :

« Si tes lèvres *confessent* que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice, et *la confession* des lèvres, le salut ». (*Rom.*, 10, 9s.)

Au verset précédent en effet se trouve mentionnée la prédication missionnaire (« la parole de la foi que nous prêchons ») qui précède la foi et le baptême. Ce dernier est évoqué par *la confession de foi* qui semble avoir été assez tôt un de ses éléments habituels[5].

Voici enfin une simple énumération :

« Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. » (*Eph.*, 4,5).

Puis deux passages un peu plus complexes :

« Elevons-nous à l'enseignement parfait, sans revenir sur les articles fondamentaux du *repentir* des œuvres mortes et de la *foi* en Dieu, de l'instruction sur les *baptêmes* et *de l'imposition des mains*». (*Heb.*, 6, 1-2).

« Approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la *foi*, les cœurs nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise et *le corps lavé d'une eau pure...* » (*Heb.*, 10, 22).

Quelles conclusions dégager de ces textes sur le baptême et la foi ? Tout d'abord ce que nous savions déjà : l'un et l'autre étant nécessaires au salut, ils doivent se trouver en relation très étroite ; il faudra donc se méfier de toute systématisation qui creuserait entre eux deux un abîme.

Il est aisé ensuite de constater que, dans tous nos textes, nous rencontrons la séquence suivante, souvent incomplète d'ailleurs : *prédication*, (conversion) *foi*, *baptême*. La foi précède toujours le baptême. La seule exception se trouve en *Rom.*, 10, 9 ; mais l'ordre habituel est rétabli au v. 10. De là à conclure que, pour le Nouveau Testament, il est *essentiel*, au sens le plus fort du mot, que la foi personnelle du baptisé précède son baptême, il n'y a qu'un pas. K. Barth l'a franchi avec décision. Avait-il tort ou raison ? il est trop tôt pour le dire. Contentons-nous d'affirmer que, *dans tous les cas visés par nos textes, la foi précède le baptême*. Nous verrons en effet qu'il y eut peut-être des cas différents. Par ailleurs cette succession chronologique de la foi et du baptême n'est présentée nulle part comme une succession de principe. Nous aurons à rendre compte

de cette succession, mais il ne nous semble pas qu'on puisse, sans quelque paralogisme, la prendre pour base unique de solution au problème qui nous occupe.

IV. *Les rapports de la foi et du baptême.*

L'un des textes allégués ci-dessus (*Heb.*, 6, ls.) fait allusion à un enseignement sur la foi et les baptêmes, sans doute les divers rites de purification connus des communautés. Peut-être cet enseignement parlait-il des relations de la foi et du baptême. De toute manière, il nous reste à rechercher les textes qui parleraient explicitement de ces relations.

1. Nous avons cité plus haut le premier (*Gal.*, 3, 26 s.). Il semble bien indiquer, comme nous en avons alors fait la remarque, que, si *les chrétiens sont fils de Dieu par la foi*, c'est *parce que, grâce au baptême, ils ont revêtu le Christ*. Il y a là une indication précieuse : l'efficacité de la foi est conditionnée par un certain rapport du chrétien au Christ, qui se trouve établi par le baptême.

2. Voici le second texte qui, dans l'original grec, est assez difficile :

« C'est en Lui que *vous avez été circoncis* d'une circoncision qui ne fut pas l'œuvre de l'homme, lors du dépouillement du corps charnel, lors de la circoncision du Christ, quand *vous avez été ensevelis* avec lui lors du baptême. C'est en Lui que *vous avez été ressuscités* avec Lui grâce à la foi en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts. » (*Col.*, 2, 11s.)

La construction, la traduction et l'interprétation du passage sont délicates en bien des points. Ne suggère-t-il pas une répartition des rôles de la foi et du baptême ? Celui-ci ferait participer à l'ensevelissement du Christ, donc à sa Mort ; celle-là, à sa Résurrection. Une telle dichotomie n'a pas d'échos dans la pensée du Nouveau Testament, même dans les textes où le baptême est présenté comme plongeant le chrétien dans la mort du Christ[6]. Mort

et Résurrection du Christ sont d'ailleurs deux aspects inséparables d'un seul et unique événement rédempteur[7]. Il serait donc imprudent de construire sur une base si peu solide, d'autant plus que ce symbolisme du baptême comme mort et résurrection du chrétien semble bien avoir été paulinien[8] et ne pas représenter l'ensemble de la pensée chrétienne au temps du Nouveau Testament : on ne le retrouve nulle part au second siècle[9].

Il nous semble beaucoup plus sûr de remarquer que, dans le passage, *foi et baptême n'occupent qu'une place secondaire. Il y a deux éléments dominants : la « force » de Dieu,* qui n'est nommée qu'une fois, mais est sous-jacente aux trois verbes passifs soulignés dans le texte, et *le fait que tout se passe dans le Christ* et en communion avec lui. La portée de ce commun effacement de la foi et du baptême devant ces réalités apparaîtra plus tard en pleine lumière. Elle nous indique dès maintenant qu'une exaltation, surtout unilatérale, de l'un ou l'autre de ces deux facteurs humains du salut risquerait d'être une dépréciation du caractère théocentrique et christocenrique du salut.

3. Le dernier texte n'est qu'une variante de la forme dite « occidentale » du texte des Actes (entre parenthèse ci-dessous) :

> « L'eunuque dit : Voici de l'eau. Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? (*Philippe dit : Si tu crois de tout ton cœur, c'est permis. Celui-ci répondit : Je crois que Jésus-Christ est le fils de Dieu*). Et il fit arrêter la char. Ils descendirent tous deux dans l'eau, Philippe avec l'eunuque et il le baptisa. » (8, 36ss).

La partie sûrement originale du texte rapporte la demande du baptême par l'eunuque ; elle suppose donc que l'enseignement de Philippe comportait, sans doute en première ligne, la nécessité de ce dernier. L'intérêt de la variante est d'éclairer les textes où nous avons vu la foi nommée avant le baptême (p. 7 s.) *La foi* apparaît ici comme étant, *en règle générale,* pour les cas semblables à ceux de l'eunuque, la *condition nécessaire et suffisante* pour la

réception du baptême : il s'agit d'un adulte et d'un adulte isolé ; ici encore une généralisation absolue de la règle serait donc prématurée. Même si cette variante n'était pas originale, elle s'accorde assez bien avec les données que nous venons d'évoquer pour nous permettre de la considérer comme correspondant à la pensée du Nouveau Testament[10].

La foi est une condition du baptême (*texte* 3) ; celui-ci lui confère une efficacité salutaire (*texte* 1). Chacun d'eux semble donc avoir leur rôle dans l'événement du salut personnel. Le seul texte qui semble parler directement de ce rôle (*texte* 2) n'est guère utilisable à ce sujet.

Conclusions.

Au point où nous sommes parvenus de notre recherche, nous savons donc que la foi et le baptême, pris isolément ou ensemble, sont nécessaires au salut. Puisque c'est l'homme qui croit et l'homme qui est baptisé, ils apparaissent comme les deux éléments humains essentiels du salut. On pressent que leurs rapports sont étroits, mais que tous deux sont moins importants, dans le salut personnel, que la part du Christ et de Dieu. C'est probablement dans une analyse serrée de la structure du salut individuel que nous trouverons la clef de notre problème.

Ici ou là, nous avons évoqué la possibilité que les cas où se vérifient la succession de fait « foi-baptême » ou la règle générale « foi, condition du baptême » n'aient pas été les seuls cas, mais simplement des cas particulièrement fréquents. Il y a là une *question historique subsidiaire*, en soi, *mais* dont *l'importance* est *considérable pour les rapports de la foi et du baptême :* l'Eglise apostolique a-t-elle donné le *baptême* à des êtres humains *sans* leur demander *la foi* ?

BAPTÊMES SANS LA FOI ?

Après avoir réuni les textes qui posent la question dont nous venons de parler, il nous restera à éclairer chaque

catégorie de cas mis en question : celui de certains adultes et, surtout, celui des petits enfants.

I. *Baptêmes collectifs et familiaux.*

Il y a dans le Nouveau Testament des allusions, rarement très développées, à des baptêmes collectifs. Il s'agit dans certains cas, de *groupes occasionnels* : ainsi les 3.000 personnes de la Pentecôte qui, « accueillant la Parole, se firent baptiser » (*Act.*, 2, 41) ; ou les quelques personnes, « parents et amis », qui entourent le centurion Corneille (*Act.*, 10, 24, 44-48) ; ou la douzaine de disciples de Jean-Baptiste qui furent baptisés à Ephèse (*Act.*, 19, 5-7).

Une catégorie spéciale est constituée par le baptême de ces *groupes naturels* que sont les familles. Annoncés par un épisode évangélique (*Jo.*, 4, 53), ces cas durent être plus nombreux que les précédents. Ceux que nous connaissons, en dehors du cas de Corneille qui dût se rattacher aussi à ce type, se situent, les uns à Philippes, les autres à Corinthe. Voici pour Philippes :

« Lydie nous écoutait... elle s'attacha aux paroles de Paul. Après avoir été baptisée ainsi que sa maisonnée (*oikos*)... » (*Act.*, 16, 14-15).

Quant au gardien de la prison, il demande à Paul et Silas :

« Que me faut-il faire pour être sauvé ? Ils répondirent : Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maisonnée (*oikos*). Et ils lui annoncèrent la Parole du Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui étaient dans sa maison... Et il fut baptisé sur le champ ainsi que tous les siens... et il se réjouit en famille d'avoir cru en Dieu. » (*Act.*, 16, 29-34).

Pour Corinthe, les renseignements ne sont pas très circonstanciés :

« Crispus, le chef de la synagogue, crut au Seigneur avec toute sa maisonnée... » (*Act.*, 18, 8).
« J'ai baptisé aussi la maisonnée de Stéphanas. » (1 *Cor.*, 1, 16).

Dans ces quatre cas, il s'agit de communautés pauli-

niennes ; mais il est raisonnable de penser que Paul, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, suivait une coutume générale. Le sens exact de *oikos* que nous avons rendu par *maisonnée* peut être assez large ; il désigne certainement la famille, épouse et enfants, mais sans exclure éventuellement les esclaves et les employés. Mais, dans aucun de nos passages, nous ne trouvons de précisions à ce sujet.

La première série de faits, baptêmes de groupes occasionnels, pose une question, surtout lorsqu'il s'agit de groupes considérables comme pour la Pentecôte. Tous les baptisés étaient-ils interrogés sur leur foi ou bien se contentait-on de la démarche qui les amenait au baptême ? Une question analogue soulevée par les baptêmes « domestiques » et de façon plus précise : en effet, dans les textes que nous avons cités, la foi du chef de famille tient une place considérable et l'on ne peut se défendre de l'impression que les autres membres de la maisonnée, femme, enfants et éventuellement esclaves, suivaient simplement le mouvement sans que l'on s'intéressât très spécialement à leur foi.

Pour essayer de répondre à ces questions et d'éclairer ces textes qui ne sont vraiment guère explicites, nous allons recourir à d'autres données, en distinguant le cas des adultes et des petits enfants.

II. *Le cas de certains adultes.*

Dans le monde ancien, même à l'époque hellénistique et gréco-romaine, la dépendance des adultes de la « maison », femmes, grands enfants ou esclaves, vis à vis du père de famille, demeurait assez grande en général. La situation juridique et la situation réelle de ces personnes variaient d'ailleurs considérablement selon la catégorie à laquelle elles appartenaient, selon les régions et les milieux, sans compter les facteurs plus personnels. Même dans le judaïsme, la règle qui voulait qu'un Juif circoncît les esclaves païens achetés par lui, connaissait bien des exceptions de principe et, sans doute encore plus de faitll.

En ce qui concerne les époux, il ne devait pas être inouï, au moins en milieu gréco-romain (Corinthe), de rencontrer des ménages dont un seul des conjoints était chrétien (1 *Cor.*, 7, 12 ss.). Plus tard, des situations analogues se retrouvent :

« Vous, les femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même si quelques-uns refusent de croire à la parole, ils soient, sans parole, gagnés par la conduite de leur femme. » (1 *Pet.*, 3, 1s.)

Mais un peu plus loin, remarquons-le, s'adressant aux maris (3, 7), Pierre n'envisage pas le cas où leur épouse ne serait pas chrétienne.

Il en est de même pour les esclaves. Le cas d'un esclave chrétien appartenant à un maître païen est attesté (1 *Tim.*, 6, 2) ainsi que celui d'un esclave chrétien d'un maître chrétien (*Philémon*). Mais nulle part on nè trouve de directives pour un maître chrétien dont les esclaves seraient païens.

Ces indices sont ténus. Peut-être indiquent-ils comme pratique courante que les épouses et les esclaves, tout en étant libres de se convertir sans le chef de maison, participaient normalement à son éventuelle conversion. Demandait-on aux intéressés une foi personnelle vraiment affirmée ou les baptisait-on dans la foi du chef de famille ? En tout cas, si cette façon de faire exista, — ce qui n'est pas invraisemblable —, elle dût disparaître assez rapidement[12]. Un cas beaucoup plus significatif serait celui des petits enfants : dans le cas où il s'avérerait qu'on les baptisait, il serait alors certain qu'on le faisait sans leur demander la foi.

III. *Le cas des petits enfants.*

Nulle part ceux-ci ne sont explicitement mentionnés dans les épisodes où sont racontés des baptêmes familiaux. On peut néanmoins se poser la question de savoir si, le cas échéant, ils étaient baptisés avec toute la maisonnée. Les

habitudes du monde ancien nous y invitent aussi. Dans le monde païen, les enfants étaient associés au culte familial comme au culte public, aux religions officielles comme à certains mystères[13]. Dans le monde juif, la circoncision du huitième jour était l'habitude[13Bis] ; de plus, quand des païens se convertissaient, « on baptisait non seulement les païens adultes, mais encore leurs enfants, tandis que les enfants qui naissaient *après* la conversion des parents n'étaient plus baptisés, étant considérés comme saints à cause de leurs parents. »[14]. Quelques textes du Nouveau Testament ainsi que la pratique de l'Eglise ancienne peuvent nous éclairer sur les habitudes chrétiennes à ce sujet.

1. *Données complémentaires du Nouveau Testament.* — Le premier texte vise la situation à Corinthe, dans les années 50 :

« Le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme et la femme non croyante se trouve sanctifiée par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints. » (1 *Cor.*, 7, 14).

La difficulté de ce passage est bien connue. Si nous nous en tenons à ce qui est dit des enfants, son sens paraît néanmoins assez clair. L'idée que les enfants des chrétiens sont « saints » est la base du raisonnement de saint Paul sur le cas des ménages mixtes ; il s'agit donc d'une idée assez courante dans les communautés à cette époque. Le terme « saints » signifie sans doute que les enfants sont considérés comme faisant partie de la communauté des saints — on avait donc le souci de leur situation religieuse ! D'autre part, l'utilisation analogique du cas des enfants pour celui des *époux non croyants* semble bien indiquer qu'il s'agit d'*enfants non baptisés*. Certains enfants de chrétiens n'auraient donc pas été baptisés. Il peut s'agir soit de tous les petits enfants, soit uniquement, si l'on admet l'influence de la discipline du baptême des familles de prosélytes, des petits enfants nés après le baptême de leurs parents.

Notre second texte, un peu plus récent, est fort curieux:

« Chaque candidat [à l'épiscopat] doit être irréprochable, n'avoir été marié qu'une fois, avoir des enfants *fidèles* (*pista*), qui ne puissent être accusés d'inconduite et ne soient pas insoumis. » (*Tit.*, 1, 6).

Un point est clair : les qualités réclamées à ces « enfants » supposent qu'ils ont déjà un certain âge. Quant à *pista*, le mot peut se traduire par « *croyants*, *fidèles* » (*Bible de Jérusalem*) ou plutôt (*cf.* le texte parallèle : 1 *Tim.*, 3, 4) peut-être, au sens moral, « *loyaux*, *fidèles*, *sûrs* ». Si l'on donne au mot sa valeur religieuse, la règle énoncée par saint Paul supposerait la possibilité de rencontrer des parents chrétiens dont les enfants ne le seraient pas. Mais ces enfants sont-ils ou non des baptisés et, dans l'affirmative, à quel âge l'auraient-ils été ? Rien ne nous permet de le dire.

Le dernier texte aussi est d'interprétation délicate :

« Je vous écris, petits enfants (*paidia*), parce que vos *péchés* vous ont été (et vous sont) *remis* par son *Nom.* » (1 *Jo.*, 2, 12).

La double mention des péchés remis, rare dans la littérature johannique (*Jo.*, 20, 23 ; 1 *Jo.*, 1, 9) et du Nom donne au passage la valeur d'une allusion au baptême. Ailleurs dans l'épître, le mot *paidia* est un terme affectueux qui s'adresse à tous les chrétiens en général (2, 18 ; 3, 7 ; *cf. Jo.*, 21, 5). Mais la littérature johannique n'ignore pas le sens propre du mot (*Jo.*, 4, 49; 16, 21) qui paraît ici (et en 2, 14) recommandé par le contexte où se trouvent distinguées trois catégories de chrétiens : *petits enfants*, *jeunes gens*, *pères*. L'exhortation pourrait alors s'adresser à de petits enfants baptisés (2, 12, 14) : toutefois, à moins de supposer que nous sommes en présence d'une exhortation oratoire, de pure forme, ces enfants apparaissent d'un âge suffisant pour être exhortés ! A quel âge auraient-ils été baptisés ? Nous ne pouvons guère répondre. Disons qu'au total, même en prenant *paidia* au sens propre, nous n'avons guère là qu'un indice ténu en faveur du baptême des tout petits enfants.

Si nous ne disposions que des textes du Nouveau Testament, on voit que nous ne serions pas très avancés. Le texte le plus clair semble indiquer que, vers 50, on ne baptisait pas les petits enfants de parents chrétiens — au moins s'ils étaient nés après la conversion de ces derniers. Dans l'ensemble, leur baptême lors de cette conversion n'est pas invraisemblable. Il est possible qu'à la fin du siècle, on les ait baptisés dans tous les cas. Mais peut-être verrons-nous plus clair en étudiant la pratique de l'Eglise ancienne.

2. *La pratique de l'Eglise du second siècle.* — La discussion des témoignages de cette période versés au dossier du baptême des enfants[15] déborderait le cadre de cette étude. Ils ne nous semblent pas établir en faveur de cette pratique davantage qu'une certaine probabilité[16] qui ne serait pas suffisante par elle-même pour emporter la conviction.

Mais la situation, telle qu'elle se révèle à nous aux environs de 200, éclaire considérablement ces témoignages du second siècle. Un texte de Tertullien suppose la pratique du baptême des enfants pour l'Afrique (*De baptismo*, 18). La *Tradition apostolique* l'atteste pour Rome (*Trad. apost.* 21). Quand Origène écrit, vers la fin de sa vie :

> « L'Eglise a reçu des apôtres la tradition de donner le baptême même aux petits enfants. » (*Comment. in epist. ad Romanos V*, 9 ; *cf. In Levit. Hom. VIII*, 3.)

son témoignage est de poids. Il a beaucoup lu et voyagé. Il a longuement séjourné en Egypte et en Palestine. Rome, l'Arabie à deux ou trois reprises, la Grèce et peut-être l'Asie-Mineure ont reçu sa visite. La diffusion générale de la pratique et son caractère de tradition apostolique — même si on voulait le réduire à signifier simplement « tradition immémoriale » — autorisent, nous semble-t-il, à la faire remonter très avant dans le second siècle et même jusqu'à la fin du premier, surtout si l'on n'oublie pas les textes du second siècle : il faut de toute évidence les lire

à la lumière de ces témoignages ultérieurs. Et il en est de même pour les textes du Nouveau Testament : au moins à l'époque où furent composés les écrits johanniques, il est extrêmement vraisemblable, sinon certain, qu'était bien établie la coutume de baptiser *tous* les enfants.

3. *Discussions dans l'Eglise primitive sur le baptême des enfants ?* — Notre passage de 1 *Cor.* 7, 14 prendrait du coup, s'il atteste vraiment qu'on ne baptisait pas tous les enfants de chrétiens, un relief fort intéressant : il y aurait eu évolution de la discipline ecclésiastique sur ce point entre les années 50 et la fin du siècle. Cette hypothèse peut sembler aventureuse. Elle n'est cependant pas dépourvue de tout fondement et présente au moins un intérêt : fournir un cadre historique aux remarques qui vont suivre. Certains exégètes en effet pensent que la tradition synoptique garde des traces de discussions dans l'Eglise primitive sur le baptême des enfants[17]. Si la discipline de ce baptême a vraiment évolué, ces discussions trouveraient ainsi leur « *Sitz im Leben* ».

Le texte le plus important est la péricope synoptique des enfants qu'on amène à Jésus (*Mc.*, 10, 13-16 parall.). L'épisode rapporté par cette tradition n'a certainement pas eu pour pointe, en réalité, la question du baptême des enfants, mais bien l'attitude spirituelle nécessaire à la possession du Royaume. Mais cela n'empêche pas que la tradition ait pu être mêlée à des controverses ou, au moins, à une réflexion sur le baptême des enfants. Certaines particularités du texte paraissent de fait attester semblable usage.

Les trois synoptiques possèdent l'expression : « *N'empêchez pas... (koluete)* ». Or ce verbe *koluein*, relativement peu employé dans le Nouveau Testament, apparaît plusieurs fois dans un contexte baptismal (*Act.*, 8, 36 ; 10, 47 ; 11, 17 ; *cf. Mt.*, 3, 13s.)[18]. Cette remarque ne suffit sans doute pas à établir que ce verbe faisait partie d'une for-

mule du rituel baptismal primitif[19]. Mais la présence de ce verbe dans la tradition a fort bien pu donner l'idée d'appliquer l'épisode à la question du baptême des enfants. Le texte de Matthieu est particulièrement intéressant sous cet angle :

« Alors on lui présenta des petits enfants pour qu'il leur *imposât les mains* et *priât*... » (19, 13).

Les mots soulignés sont propres à Matthieu ; Marc et Luc ont simplement : « pour qu'il les touchât... ». Or l'usage le plus courant de *l'imposition des mains* était baptismal et une *prière* l'accompagnait sans doute (*Act.*, 8, 15ss.). Cette double allusion ajoutée au texte par Matthieu est donc significative, surtout si l'on pense à l'intérêt que cet évangile semble porter aux questions de discipline ecclésiastique. L'utilisation baptismale de l'épisode pourrait être confirmée par le fait suivant : la première fois où la littérature chrétienne se réfère certainement[20] à notre texte, elle le fait à propos du baptême des enfants pour conseiller d'ailleurs, assez paradoxalement, de le retarder (Tertullien, *De bapt.* 18)[21].

Un autre texte synoptique a été versé au dossier. Il s'agit d'une parole de Jésus, conservée par le seul Matthieu :

« Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits. Car, je vous le dis, leurs anges aux cieux se tiennent constamment en présence de mon Père qui est aux cieux ». (*Mt.*, 18, 10).

Selon une interprétation récente[22], cette parole signifierait que « le petit enfant, par l'intermédiaire de son « ange », c'est-à-dire d'une contrepartie invisible de son être, est rattaché à son Père Céleste d'une manière particulièrement intime que les adultes ne connaissent pas »[23]. Tout le monde n'admettra pas cette exégèse séduisante. A supposer qu'elle s'impose, faudrait-il voir dans ce texte une invitation pour l'Eglise à ne pas être « plus royaliste que le Roi » et à baptiser les enfants ? Ne s'inscrirait-il pas plutôt dans la ligne de la « sainteté » des enfants de chrétiens visée par 1 *Cor.*, 17, 14 ? Nous posons la question.

Conclusions.

Il est donc possible que l'Eglise primitive ait *baptisé*, *sans* s'enquérir très précisément de leur *foi personnelle*, des *adultes* que l'occasion ou leur situation sociale destinaient à se joindre à une entrée collective dans le christianisme. En ce qui concerne *les petits enfants*, il est très vraisemblable, sinon certain, qu'*elle les baptisait* tous : c'était évidemment *sans* leur demander *la foi*. Même si, pendant quelque temps elle ne les baptisa pas ou, du moins, pas tous, ce n'est pas parce qu'elle se désintéressait de leur salut. Il semble plutôt qu'elle l'ait considéré comme assuré par le simple fait d'avoir des parents chrétiens.

Cette instance historique qui vient de nous retenir pose donc avec une force accrue le problème du rapport exact de la foi au salut par le baptême. La foi, nécessaire au salut, condition du baptême qui lui donne par ailleurs l'efficacité, peut-elle donc ne venir qu'après le baptême et le salut ou n'être que la foi de tierces personnes ? Même pour qui n'admettrait guère les conclusions de l'enquête historique qui précède, nous estimons que le problème mérite d'être posé.

Sa solution définitive ne pourra guère être fournie que par un élargissement de notre réflexion dans une analyse aussi précise que possible de la structure du salut individuel. Mais, avant cette dernière étape et pour la préparer, il nous reste à étudier quelques récits de miracles des évangiles et des Actes, dont certains au moins ont déjà été utilisés pour la solution du problème qui nous occupe[24]. Il y est en effet question de « foi » et de « salut », mais de salut en un sens particulier : la guérison, salut corporel, peut symboliser le salut spirituel. Or le mouvement même de notre recherche oriente en ce moment notre attention sur les rapports de la foi et du baptême, donc du salut et de tout ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, évoquer le salut. La difficulté est ici de savoir si la pensée chrétienne

primitive a vu une relation, et quelle relation elle a vue, entre, d'une part, cette « foi » et ce « salut » des récits de miracle, et, d'autre part, *la* foi et *le* salut[24 Bis]. Il est encore plus délicat d'affirmer la signification sacramentelle, et en particulier baptismale, de ces miracles. On l'a soutenu avec beaucoup de vraisemblance pour le quatrième évangile[25] ; la chose est moins claire pour les Synoptiques.

Il n'en reste pas moins que cette étude est à faire. Elle nous révélera au moins que la pensée de Jésus et aussi celle de ses disciples sur la « foi » et le « salut » est d'une complexité dont nous aurons à nous souvenir lors de la phase ultime de nos réflexions.

LA « FOI » ET LE « SALUT » DANS LES RÉCITS DE MIRACLES

A première vue, dans les récits de miracle, la « foi » et, plus précisément, *la « foi »* des bénéficiaires du miracle apparaît comme la condition de la guérison ou du « salut » au sens précis que nous donnons à ce mot dans ce paragraphe. A ce titre, la « foi » *précède le « salut »*. Cette impression d'ensemble se dégage de la majorité des récits et, le cas échéant, d'affirmation comme celle-ci :

> « Et il ne put faire là aucun miracle... et il s'étonnait de leur manque de foi ». (*Mc.*, 6, 6).

La situation générale est donc assez semblable à celle que nous avons constatée à propos de la foi et du baptême. Néanmoins, un examen plus attentif des textes montre que cette règle générale connaît bien des exceptions.

I. *Le « salut » par la « foi » des tiers.*

Une première série de récits peut être constituée : la « foi » qui obtient le miracle n'y est pas celle du « sauvé », mais celle de tierces personnes.

Tel est peut-être le cas du *paralytique de Capharnaum* (*Mc.*, 2, 1-12 par.) :

« Jésus, voyant *leur* foi, dit au paralytique : Tes péchés sont remis. » (2,5).

« Leur foi » vise sûrement la foi des porteurs, mais rien ne permet d'affirmer catégoriquement que cette foi est seule en cause, à l'exclusion de celle du paralytique. Le rapprochement de la foi et des « péchés remis » évoque le vocabulaire baptismal le plus ancien, tel que nous l'atteignons dans la première partie des Actes[26]. Ce rapprochement nous semble ici particulièrement significatif, car l'un de ses éléments — la réflexion sur la foi — se présente comme une réflexion du narrateur : l'allusion baptismale pourrait donc être intentionnelle. Et la rémission des péchés a pour base la foi du groupe.

Les trois récits suivants ont un trait commun : c'est le père ou la mère qui, par sa foi, obtient le « salut » de son enfant. Il s'agit de *Jaïre* (*Mc.*, 5, 21-43 par.), de *la Cananéenne* (*Mc.*, 8, 24-30 par.) et du *père de l'enfant possédé* (*Mc.*, 9, 14-29 par.). Il ne nous paraît pas douteux que, dans la pensée des évangélistes et dans celle de Jésus, la « foi » dont il est question dans ces récits, est irréductible à la simple confiance dans un thaumaturge. Dans le cas de la Cananéenne, cela est indiqué par l'opposition, sous-jacente chez Marc, explicite chez Matthieu, entre Israël et les nations : la « foi » est l'attitude vis-à-vis de Jésus et de sa mission. Il en est de même pour la guérison de l'enfant possédé : l'exclamation de Jésus : « Engeance sans foi ! » (*Mc.*, 9, 19), en faisant écho à *Deutér.*, 32, 20, situe le manque de foi du père (et des disciples) dans le prolongement du manque de foi d'Israël. La qualité religieuse de cette foi a fort bien pu incliner la pensée chrétienne primitive à voir dans ces miracles comme une préfiguration du salut. L'ancienne variante que présente la fin du texte de Marc :

« Cette espèce-là ne peut sortir par rien d'autre que par le jeûne (*et par la prière*) ». (*Mc.*, 9, 29).

pourrait bien attester que l'utilisation baptismale se serait

maintenue au second siècle. La prière et le jeûne faisaient alors partie de la préparation au baptême (Justin, *I Apol.* LXI). En tout cas, dans nos trois récits, si la « foi » précède le salut, il s'agit de la foi des parents.

Ce pourrait être le cas aussi pour l'épisode suivant, *le centurion de Capharnaum*, si l'on s'en tenait au récit de Matthieu (8, 5-13) où le malade est appelé *pais* : ce mot peut en effet se traduire « enfant » ou « serviteur ». Mais le texte de Luc parle indubitablement de « serviteur ». Enfant ou serviteur, il s'agit de toute manière d'un être humain appartenant à l'une ou l'autre de ces catégories de personnages à propos desquels nous nous sommes demandés s'ils n'étaient pas baptisés dans la foi de leurs parents ou de leur maître. Ici, en tout cas, le serviteur est guéri en raison de la foi de son maître. L'opposition entre ce païen et Israël (*Mt.*, 8, 10 par.) révèle la nature religieuse de cette foi. Matthieu l'a bien souligné en insérant ici une parole sur le rejet d'Israël et l'accès des nations au Royaume, qu'il a été chercher dans un contexte tout différent (*Mt.*, 8, 11 s. = *Lc.*, 13, 28 ss.) : il suggère ainsi que c'est la foi qui assure le salut des nations.

A ces textes des Synoptiques s'ajoute l'histoire johannique du *fonctionnaire royal de Capharnaum* (*Jo.*, 4, 43-54) dont le fils — c'était encore un enfant (4, 51) — est guéri grâce à la démarche de son père.

Tous ces épisodes nous montrent donc le « salut » d'enfants ou d'un serviteur dû à la « foi » de tierces personnes, parents ou maître. Dans le seul cas où il s'agit d'un adulte — le paralytique s'en ira chez lui en portant son brancard — la foi de l'intéressé peut être en jeu. Pour affirmer que ces textes ont pu guider la pensée et la pratique de l'Eglise primitive, il faudrait des raisons beaucoup plus fortes que les indices signalés par nous ici ou là, mais ces analogies valent la peine d'être notées.

II. *Le « salut » par la « foi » de la communauté.*

Dans un second groupe de textes, nous abordons des cas un peu différents des précédents. Il s'agit toujours de la foi de personnes autres que celui qui est « sauvé ». Mais cette foi, si elle est toujours la « foi » des miracles, est maintenant aussi *la* foi d'après Pâques, celle qui réunit les communautés chrétiennes.

C'est elle qui est en jeu dans un premier épisode, celui de *l'infirme de la Belle Porte* (*Act.*, 3, 1 — 4, 22). Il n'est pas question de foi chez cet homme puisqu'il n'a pas demandé sa guérison, mais simplement l'aumône (3, 3). C'est la foi de Pierre et de Jean, foi charismatique, mais aussi foi pleinement théologale, qui opère son salut ; saint Pierre l'affirme :

« Par la foi en son Nom, à cet homme que vous voyez et connaissez, ce Nom même a rendu la force, et c'est la foi en Lui qui, devant vous tous, l'a rétabli en pleine santé. » (3, 16).

Par ailleurs, cette guérison semble bien présentée comme une image du salut :

« C'est par le Nom de Jésus-Christ... que cet homme se présente guéri devant vous... car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés. » (4, 10ss.)

Ici donc encore, la foi qui précède le «salut» est celle de tiers, plus précisément celle de la communauté en celle de deux de ses responsables. Une autre vérité se dégage peut-être du passage : si l'on peut être sauvé par la foi des autres, c'est qu'en fin de compte on est sauvé par le Nom, par le Seigneur glorifié. Nous rejoindrions ainsi une remarque que nous avons déjà faite (p. 11) : le facteur principal du salut est la puissance de Dieu et non pas l'élément humain qu'est la foi.

Le second épisode, *la résurrection de Tabitha* (*Act.*, 9, 36-43) ne nous retiendra pas longtemps. En effet, on n'y parle ni de la foi de Pierre ni de celle des chrétiens de Joppé ; le texte par ailleurs n'ajoute rien aux leçons de

l'épisode de la Belle Porte. Néanmoins, le « salut » de la défunte ne peut pas être dû à sa propre foi[27].

Les deux épisodes précédents, comme les récits évangéliques de notre premier groupe, peuvent encourir le reproche de n'être utilisables pour le problème des rapports de la foi et du salut que comme des analogies dont il est difficile de mesurer la portée exacte. La pertinence du texte suivant paraîtra sans doute moins discutable :

« Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils *prient* sur lui, après l'avoir oint d'huile au *Nom du Seigneur*. La *prière* de la *foi sauvera* le patient et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des *péchés*, ils lui seront *remis*. » (*Jac.*, 5, 13ss.)

La ligne dominante est ici celle de la guérison, comme dans tous les cas précédents ; l'onction elle-même trouve son analogue dans un sommaire de Marc sur les guérisons opérées par les Douze (*Mc.*, 6, 13). Mais le salut promis au malade est plus que la simple guérison : s'il le faut, il s'étend au domaine spirituel par la rémission des péchés. Et ce salut spirituel est assuré directement par la foi des presbytres, donc de la communauté — une fois lancé l'appel initial. Par ailleurs, ici encore, si la foi d'autrui peut sauver le malade, c'est qu'il devra son salut, en dernière instance, au Seigneur (*Cf.*, pp. 11 et 25). La foi de l'Eglise joue donc bien ici un rôle essentiel dans le salut, au sens plein, d'autrui. Nous retrouvons notre problème.

Faut-il aller plus loin ? Les mots en italique évoquent le vocabulaire baptismal. On pourrait être tenté de conclure de cette remarque que Jacques aurait raisonné pour le baptême, commencement du salut, comme il le fait pour le salut de ce baptisé : il aurait pensé alors que la foi d'autrui pouvait, dans certains cas au moins, jouer un rôle fondamental dans le salut de quelqu'un par le baptême. Disons simplement, avec sagesse, qu'il n'y a sans doute pas songé. Mais la suite nous montrera que cette façon de

voir les choses est dans le prolongement logique de la conception néo-testamentaire du salut personnel.

Nous aurons à parler du rôle que joue la foi de l'Eglise dans le baptême.

III. *La « foi » après le « salut ».*

Nous n'avons jusqu'à présent étudié que des cas où la foi, celle de tiers ou de l'Eglise, précède le salut. Mais certains de nos récits nous invitent à chercher dans une autre direction. Par exemple, si le « salut » de l'infirme de la Belle Porte ou de Tabitha est précédé de la foi de la comunauté, il est aussi suivi de la foi de ceux que convertit le miracle (*Act.*, 4, 4 ; 9, 12). Fruit de la «foi», le «salut», à son tour, a pour fruit la foi. Il en est ainsi dans les Synoptiques : l'admirable foi de l'hémorroïsse par exemple vient de ce qu'elle « a entendu parler au sujet de Jésus » (*Mc.*, 5, 27). Saint Jean nous présente aussi des cas analogues (*Jo.*, 2, 11 ; 11, 45). La foi déchiffre la mission de Jésus et sa surhumaine puissance de salut dans ces signes que sont les miracles.

Si le miracle peut faire passer ses témoins ou les auditeurs de ses témoins de l'absence de foi à la foi, qu'en est-il pour le bénéficiaire du miracle ? Nous voyons ici trois cas qui peuvent nous aider à répondre à cette question et à progresser dans l'intelligence de notre problème.

Le premier est l'histoire des *dix lépreux* (*Lc.*, 17, 11-19). Tous les dix ont demandé leur guérison et, dans leur docilité à Jésus, tous les dix l'ont obtenue. Il est permis de supposer, en raison des cas analogues, que Jésus les a guéris en raison de leur « foi ». Mais, de cette foi, le texte ne dit rien ; par contre, il se termine ainsi :

« L'un d'entre eux... revint sur ses pas en glorifiant Dieu à haute voix et se jeta aux pieds de Jésus, le visage contre terre, en le remerciant. Or c'était un Samaritain. Prenant la parole, Jésus lui dit... : Relève-toi, pars, *ta foi t'a sauvé.* »

Quelle est la portée de cette parole de Jésus ? vise-t-elle sa foi d'avant le miracle et serait-elle dès lors valable pour les neuf autres miraculés ? Il nous semble plus conforme au mouvement du récit, à son silence sur la foi avant le miracle de voir dans cette foi un épanouissement, un approfondissement de la foi que cet homme possédait déjà avant d'être guéri. Il a *vu* (17, 15) qu'il était guéri, « sauvé » et il a *cru*. Dès lors, le salut que lui apporte sa « seconde » foi, est beaucoup plus que sa simple guérison. Un autre argument plaide pour cette manière de voir les choses. L'intérêt que Luc porte aux Samaritains est bien connu (9, 52 ; 10, 29-37 ; 17, 11 ; *Act.*, 8, 4-25) et a pu porter l'évangéliste à voir, dans notre épisode, le début ou, du moins, l'annonce du salut des Samaritains par la foi.

Ce texte semble donc bien nous autoriser à dire que l'intervention de Jésus «sauvant» un homme peut transformer la foi de cet homme. La foi plénière suit donc le « salut » qu'est la guérison. Cette idée de degrés divers dans la foi est attestée par les Synoptiques : ils parlent de « petite » (*Mt.*, 6, 30 par. ; etc...) et de « grande » (*Mt.*, 15, 28) foi ; ils savent aussi que la foi plénière vient de l'intervention de Jésus (*Lc.*, 17, 5). Elle se retrouve aussi en saint Jean où toute foi ne mérite pas d'être reconnue comme authentique par Jésus (*Jo.*, 4, 23 ss.).

Nous venons d'évoquer le quatrième évangile: avec l'épisode de l'aveugle-né (*Jo.*, 9), il nous présente notre second cas où la foi du miraculé suit le miracle. La signification sotériologique de la guérison, attestée par le début (9, 1-5) et la fin du récit (9, 39 s.), est indéniable : le miracle apparaît comme un acte symbolique qui révèle Jésus comme lumière du monde. La signification baptismale, tout en étant moins assurée, n'est pas invraisemblable : les thèmes du bain (9, 7) et de la lumière en particulier peuvent être des thèmes baptismaux (*cf. Lumière et Vie*, n° 26, pp. 61 - 77 et 82 - 84). Or la foi de l'aveugle suit son illumination, son « salut » :

« Jésus... le rencontrant, lui dit : Crois-tu au Fils de l'Homme ? Il répondit : Et qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? Jésus lui dit : *Tu* le *vois*, c'est lui qui te parle ! Alors il dit : *Je crois*, Seigneur. Et il se prosterna devant lui. » (9, 35-38).

Comme dans le cas du Samaritain, nous trouvons la *vue* et la *foi* ainsi que le *prosternement* qui paraît bien signifier que les deux miraculés voient en Jésus plus qu'ils n'y voyaient avant. Mais, dans le cas de l'aveugle, il y a davantage : il n'y a rien qui puisse évoquer la « foi » avant le « salut ». Il n'a même pas demandé la lumière : elle lui est donnée et, *ensuite*, sa foi accueille la Lumière.

Le troisième cas, johannique lui aussi, est fort complexe. Nous avons déjà utilisé ce récit : c'est l'épisode du *fonctionnaire royal de Capharnaum* (4, 43-54). On peut y voir la foi à trois stades. Avant le miracle, la foi n'est pas mentionnée par le texte, mais la démarche même de cet homme la manifeste et elle apparaît, semble-t-il, comme une attitude spirituelle préparatoire ordonnée au signe qui lui-même est ordonné à la foi :

« Si vous ne *voyez* signes et prodiges, vous ne croirez donc pas ! » (4, 48).

La seconde étape se situe entre le moment où Jésus a dit à l'homme :

« Va, ton fils vit. »

et celui où l'homme apprend que son fils est guéri :

« L'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et se mit en route. » (4, 50).

Quant au troisième stade de la foi, il se présente lorsqu'à la fin du récit, nous trouvons cette conclusion :

« Et il crut, lui et toute sa maisonnée. » (4, 53).

L'épisode rappelle assez celui du lépreux samaritain et, ici comme là, la foi d'après le miracle est sans doute d'une qualité particulière. En tout cas, elle suit le miracle.

Dans ces trois cas, la foi ou, du moins, la foi plénière suit donc le « salut ».

IV. *Le « salut » sans la « foi ».*

L'aveugle-né de saint Jean a dû son « salut » et sa foi à l'initiative de Jésus. Il nous reste à dire quelques mots d'une dernière catégorie de miracles : ceux qui relèvent eux aussi, de l'initiative de Jésus, mais sans que la foi soit mentionnée dans le récit, même après le miracle. Ainsi dans la multiplication des pains, la résurrection du fils de la veuve de Naïm, etc... Si les miracles sont bien les signes de la venue des temps messianiques (*Mt.*, 11, 4 ss.) et comme la préfiguration de l'entrée de l'individu dans le monde du salut, ceux que ne précède aucune démarche humaine correspondent à cet aspect du salut qu'il faut appeler son caractère purement gratuit : il correspond à un besoin de l'homme, mais il est là, il est donné avant toute demande et en dehors de toute réponse du côté de l'homme. sans « foi » ni avant ni après.

Ces miracles, dus à une intention uniquement personnelle de Jésus, semblent en général très riches de signification. Ils agitent très spécialement ses adversaires. La guérison du paralytique de Capharnaum est en partie de ce type : la rémission des péchés n'a pas été demandée. De même, nous le rappelions plus haut, la guérison de l'aveugle-né qui, elle aussi, est suivie d'une controverse (*Jo.*, 9, 13-16). L'événement se passe le jour du Sabbat (*Jo.*, 9, 14) : ce type de miracle semble avoir été particulièrement fréquent ce jour-là (*Mt.*, 12, 9-14 ; *Lc.*, 13, 10-17 ; *cf.*, *Jo.*, 5, 5-18). Jésus révélait sans doute ainsi d'une manière plus claire — le sabbat étant comme la préfiguration de l'ère messianique — la nature messianique de sa mission[28] ; peut-être même, manquant ainsi au repos sabbatique, tel du moins que le concevaient ses adversaires, suggérait-il qu'il était au-dessus du sabbat. Autrement dit, plus que les autres, ces miracles sans foi aucune, signifient l'initiative absolue de Dieu dans l'envoi des temps messianiques et la présence « gracieuse » du salut en la personne de son Fils.

Conclusions.

La règle générale « pas de miracle sans foi personnelle antécédente » connaît donc des exceptions multiples et variées. Dans la plupart des cas, la « foi » est en rapport immédiat avec le « salut », mais ce rapport ne s'exprime pas forcément dans l'antériorité chronologique d'une foi personnelle. La « foi » qui est condition du « salut » peut être la foi des autres. En un certain sens, le « salut » est orienté vers une « foi » à venir.

Il y a même des cas où le « salut » est donné sans aucun rapport immédiat avec la « foi ». Cette dernière série de cas rejoint les remarques faites par ailleurs (pp. 11, 25, 26) sur le fait qu'en dernier ressort le salut remonte à l'initiative première de Dieu. Dans tous les miracles du reste, cette initiative est présente : aucun ne se produit sans l'intervention ou, du moins, la présence de Jésus ; tous ils supposent donc sa venue et l'initiative divine qui l'a décidée.

Nos textes renferment donc une théologie, implicite pour une large part, des rapports de la «foi» et du «salut». L'Eglise primitive a-t-elle dégagé cette théologie pour l'appliquer au cas de *la foi* et *du salut* par le baptême ? Nous avons noté quelques indices en faveur d'une réponse positive à cette question. Mais, quoi qu'il en soit, nous allons bientôt constater qu'en fait cette théologie rejoint sur bien des points l'analyse qui nous reste à faire de la structure du salut personnel selon le Nouveau Testament.

LA STRUCTURE DU SALUT PERSONNEL.

Dans les pages qui précèdent, les textes néo-testamentaires nous ont amenés à mentionner les divers éléments qui déterminent la structure du « salut » dont parlent les récits de miracles : Dieu, Jésus, la foi des autres ou celle du « sauvé ». Il y là une indication précieuse. Si nous pouvions, dans cette ligne, dégager les divers éléments du salut

personnel et prendre connaissance de leur fonction exacte ainsi que de leurs tenants et de leurs aboutissants, nous verrions très probablement plus clair dans le problème des rapports de la foi, du baptême et du salut. A supposer même que nous n'ayions aucun élément qui nous permette d'affirmer que l'Eglise a baptisé, des petits-enfants par exemple, sans toujours demander la foi personnelle, une telle analyse doit nous permettre de déterminer si cette pratique, dans des conditions bien définies, est cohérente avec les lignes fondamentales de la pensée du Nouveau Testament sur le salut de l'homme.

1. *Structure générale du salut personnel.*

Avant d'aborder l'étude détaillée de chacun des éléments qui concourent au salut personnel du chrétien, il sera utile de proposer deux remarques très simples, mais fondamentales sur les lignes les plus générales de structure de cet événement.

1. *Passivités et activité de l'homme sauvé.* Le point de départ de cette première remarque sera une constatation d'ordre grammatical. Lorsque le Nouveau Testament parle de cet événement un et concret qu'est le salut de l'homme, il utilise deux séries de formes verbales : des passifs et des actifs.

Parmi les premiers, certains, les plus nombreux, apparaissent en général comme des synonymes de « *être sauvé* »: *être appelé*, *être connu*, *être justifié*, *être sanctifié*, etc... Quand on les rencontre à l'actif, ces verbes ont pour sujet *Dieu* ou parfois le *Christ*. Ils nous renvoient donc à une certaine passivité de l'homme relative à l'agir divin. D'autres passifs dont le principal est « *être baptisé* » nous renvoient à une passivité parallèle de l'homme relative à l'agir de l'Eglise. *L'homme ne se baptise pas*[29], *pas plus qu'il ne se sauve. Il est baptisé* comme *il est sauvé*. Cet agir de l'Eglise, dont il faudra préciser les rapports avec l'agir

divin, détermine chez l'homme une autre passivité dans l'événement de son salut.

Parmi les verbes qui parlent du salut de l'homme, il y a aussi des verbes actifs dont l'homme est le sujet : le principal d'entre eux est « *croire* ». Ils indiquent la part de l'agir humain, relatif et second, nous aurons à le dire, par rapport à l'agir de Dieu et de l'Eglise.

Nous voyons d'ores et déjà se dessiner une structure : une double passivité relative à une double activité divine et humaine, jointe à une activité de l'homme dans l'unité d'un même événement spirituel.

2. *Le caractère « temporel » du salut.* — Le salut de l'humanité selon le Nouveau Testament apparaît comme une réalisation en cours entre un événement passé fondamental — qui est indissolublement la Mort et la Résurrection glorieuse de Jésus — et un événement futur — la manifestation définitive du Seigneur et de ses saints. Il en est de même pour le salut de chaque individu. *Les chrétiens* sont des hommes « *en-cours-de-salut* » : le présent du verbe grec (*sôzomenoi : Act.*, 2, 47 ; 1 *Cor.*, 1, 18) possède ici sa plénitude de sens. Cette réalisation en cours a son point de départ historique dans le baptême qui est, dans la vie du chrétien, la présence de la Mort et de la Résurrection glorieuse du Sauveur. On sait à quelle profondeur cette vérité a été perçue par saint Paul[30]. Ses vues pourront s'estomper au second siècle[31] : la pensée chrétienne y reviendra par la suite, car elles sont dans la logique la plus profonde de la foi. Cette foi était supposée par la pratique permanente de l'Eglise : le baptême était donné *une fois pour toutes* à un individu. Vouloir renouveler l'entrée de l'homme dans le monde du salut, ce serait vouloir répéter la Mort du Christ qui a eu lieu une fois pour toutes[32].

Baptisé, l'homme est donc sauvé, introduit dans le monde à venir. Mais il n'est pas encore pour autant retiré de *ce* monde : son salut est donc encore à venir jusqu'à cet

autre événement que sera son « être-avec-le-Christ » ; il n'est pas encore sauvé. Il est donc bien *en-cours-de-salut*.

Il y a là un aspect temporel du salut qui est un autre élément essentiel de sa structure.

Conclusions. — La double passivité et l'activité dégagées ci-dessus vont donc être coextensives à la durée du salut. Si rien ne l'empêche de déployer tous ses éléments, le salut apparaît donc comme la rencontre de trois libertés — celle, première et souveraine, de Dieu, celle de l'Eglise et celle de l'homme — à la jonction de l'éternité et de la durée humaine. Tel est le mystère dont nous avons désormais à tenter de préciser les contours.

II. *La part de Dieu.*

Elle est première et absolue ; tous les autres éléments du salut lui sont relatifs. C'est vers elle que nous a orientés la passivité fondamentale de l'homme dans son salut.

Il suffira ici d'évoquer quelques grandes affirmations du Nouveau Testament en les appuyant de références à des textes caractéristiques. Dans le salut de l'homme, l'amour de Dieu, sa « grâce » comme dit volontiers saint Paul, est premier ; il est d'une absolue gratuité (*Tit.*, 2, 11 ; 1 *Jo.*, 4, 8, 10, 16, 19). Il est au point de départ de son dessein éternel de salut et agit déjà dans l'Ancien Testament. Il se manifeste et agit pleinement dans l'Incarnation (1 *Jo.*, 4, 9) et surtout dans l'unique sacrifice rédempteur (1 *Jo.*, 4, 10): en un mot dans le Christ (*Rom.*, 8, 39). Il est à l'œuvre dans l'Eglise, corps du Christ : Dieu parle dans sa prédication missionnaire (1 *Thess.*, 2, 13), agit dans le baptême qu'elle donne (*Tit.*, 3, 4) et c'est sa « grâce » qui éduque les chrétiens à travers l'éducation que leur donne l'Eglise (*Tit.*, 3, 4).

Cette primauté ontologique absolue de la « grâce » de Dieu joue jusque dans un domaine où son importance vaut

d'être soulignée. Dans le salut, nous y insisterons, la foi est la part propre de l'homme. Il faut ici noter que néanmoins cet agir humain est encore, d'une manière secrète, mais fondamentale, passivité. L'homme croit, mais Dieu donne la foi.

« Ainsi donc, aux païens aussi Dieu a donné la repentance (*metanoia*) qui conduit à la Vie. » (*Act.*, 11, 18).

« Le Seigneur lui ouvrit le cœur, de sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul... » (*Act.*, 16, 14).

Un dernier texte est très caractéristique. On y souligne que Dieu donne à la fois le salut — rémission des péchés — et la condition du salut — la *metanoia* :

« C'est Lui que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur, afin d'accorder par Lui à Israël la repentance (*metanoia*) et la rémission des péchés. » (*Act.*, 5, 31).

Si la foi est *obéissance*, ce n'est pas simplement parce qu'elle engage l'homme dans *le service* de la volonté de Dieu, mais, beaucoup plus profondément, parce qu'en son être même elle obéit à la grâce de Dieu qui lui donne l'existence. Etant tous de « ceux qui ont cru par grâce »[33], nous serons tous en fin de compte des serviteurs inutiles. Malheur à l'homme qui se prévaudrait de sa foi ! *Il croit* certes, mais même cela lui *est donné :* cet actif est encore un passif.

La venue du Seigneur dans le monde pour sa parousie relève aussi de l'initiative divine (*Act.*, 3, 20). Il en sera de même pour l'accomplissement dernier du salut de l'homme. Nous verrons plus loin que le rôle de la foi est coextensif à la durée du salut : c'est évidemment dire que celui de la grâce de la foi lui est aussi coextensif.

De bout en bout le salut de l'homme, comme celui de l'humanité, est donc l'œuvre de l'amour miséricordieux et de la puissance de Dieu. L'agir humain leur est relatif dès l'instant où Dieu lui donne l'existence et il le demeure tant que Dieu lui accorde de durer.

Notons pour terminer que cet amour de Dieu, dans son mouvement le plus profond, veut sauver tous les hommes (1 *Tim.*, 2, 4). Cette universalité est comme une autre face de sa gratuité. La suite montrera l'importance de cette universalité.

III. *La part du Christ.*

Dans la réalisation du dessein d'amour de Dieu, nous l'avons dit (p. 34), le Christ tient une place centrale. Pour les hommes, il est *la* manifestation suprême de l'amour de Dieu, il est cet amour même. Pour son Père, il est l'humanité et sa réponse à l'amour sauveur. L'unique médiateur de salut est à la fois Dieu et homme. C'est donc sous un double aspect que nous devons envisager sa place dans le salut de l'homme, le rôle qu'il y tient dans l'unité de sa personne.

1. *Le Christ du côté de Dieu.* — Par un premier aspect de son rôle rédempteur et de son être même, le Christ est situé du côté de Dieu. Comme son Père, une fois pour toutes et avant toute réponse de l'homme, *il nous a aimés* (*Gal.*, 2, 20s. ; *Eph.*, 5, 1s. ; 1 *Jo.*, 3, 16). Sa « grâce » (*Act.*, 15, 11) épouse, pour ainsi dire, celle du Père, son amour pour les hommes est au point de départ et demeure le fondement de leur salut (*cf. Rom.*, 8, 35-39). La passivité humaine dans le salut n'est donc pas seulement relative à l'amour du Père, mais aussi à celui du Christ.

2. *Le Christ du côté de l'homme.* — Si, en tant que Fils ou Verbe, le Christ est du côté de Dieu, en tant que Verbe *fait chair*, il est du côté de l'humanité, Chef et Premier-né de l'humanité nouvelle. En raison de cet aspect de son être, son agir divin l'engage dans une certaine passivité à laquelle il nous faut réfléchir. *Il* nous a aimés et *s'est livré...*

En un sens tout d'abord, *il a été sauvé* de la mort au jour de la résurrection (*Heb.*, 5, 7) : passivité à l'égard de

son Père. Le Nouveau Testament parle peu de cette passivité, car le salut, pour lui, c'est essentiellement être sauvé du péché, ce qui n'est pas le cas pour le Christ. Par contre, au cœur même du kérygme, il emploie d'autres passifs : « il a été livré, il a souffert, il a été crucifié, etc... » : ils visent la passivité du Christ à l'égard d'un agir humain, d'événements de l'histoire.

Cette passivité relative à Dieu ou aux hommes, Jésus l'a résumée d'un mot lorsqu'il a parlé du *baptême dont il devait être baptisé* (*Mc.*, 10, 35-40). Son baptême par Jean-Baptiste l'orientait déjà vers ce baptême plénier que fut sa Passion, sa Résurrection glorieuse, sans oublier sa réception de l'Esprit (*Act.*, 2, 33)[34]. Il faut d'ailleurs noter que, pour Jésus, l'être-baptisé était avant tout passivité relative à l'agir de son Père : à travers l'agir des hommes lors de la Passion et directement quand il fut ressuscité, glorifié, doté de l'Esprit.

Si l'on parle du baptême de Jésus et même de son salut, *faut-il parler de sa foi ?* Le Nouveau Testament lui-même nous y invite : le baptême de Jean supposait une certaine foi en la mission du Baptiste (*Mt.*, 31, 32) et Jésus a reçu ce baptême ; il nous est par ailleurs présenté comme le sommet de la foi d'Israël (*Heb.*, 12, 1s.). On peut parler de la foi de Jésus, à condition de bien entendre le mot qui, en son sens biblique, désigne essentiellement la réponse de l'homme tout entier à l'amour de Dieu. Dès lors certains éléments importants de la foi furent vécus par le Christ : s'il n'y eut pas chez lui cette adhésion de l'intelligence dans l'inévidence, il connut la confiance, l'obéissance (*Heb.*, 5, 7s.) et l'amour, ressorts et manifestations normales de la foi[35]. Dans le baptême du Christ, la « foi » fut donc présente : l'amour du Christ y répondit à l'amour de son Père, dans la docilité à son dessein.

Conclusions. — Si nous avons parlé du salut, du baptême et de la foi du Christ, c'est pour souligner que le salut

personnel est vraiment à l'image du salut du Christ. Mais il y a plus. Puisque le Christ est l'Adam de l'humanité nouvelle, puisque celle-ci est pour ainsi dire contenue en Lui, on peut affirmer dès maintenant que, quel que soit le mode de son salut, un homme n'est jamais sauvé sans baptême et sans foi : son salut s'enracine dans le baptême et la « foi » du nouvel Adam.

Le salut d'un homme est donc toujours salut dans le Christ. Il est aussi salut par le Christ, par cet amour qui situe le Christ du côté de Dieu. On voit maintenant ce que signifie la passivité de l'homme sauvé relative au Christ. Voyons maintenant quelles sont les modalités de cette relation du salut personnel à l'Unique Salut.

IV. *La part de l'Eglise.*

Nous avons noté plus haut que, dans le salut personnel, il y avait une certaine passivité relative à l'Eglise. C'est à cet élément du salut que nous allons maintenant réfléchir.

1. *Le salut est d'abord salut de l'Eglise.* — Le centre du dessein de Dieu n'a jamais été le salut d'une série d'individus juxtaposés, mais le salut d'un peuple, d'individus organiquement unis. Ce « parti-pris » du Dieu qui est Amour est inscrit à toutes les pages de la Bible. Nous n'y insisterons pas. La suite de nos remarques éclairera d'ailleurs ce point.

2. *Le baptême de l'Eglise.* — Pour le Nouveau Testament, le baptême du Christ est baptême de l'Eglise. Cette perspective est déjà inscrite dans la parole de Jésus :

« ... le baptême dont je dois être baptisé, vous en serez baptisés » (*Mc.*, 10,39).

Elle est explicite dans beaucoup de textes où il est question de l'Église, du peuple ou simplement d'un « nous » ou d'un « vous » qui évoque la communauté.

Jésus

« s'est livré *pour nous* afin de *nous* racheter de toute iniquité et de purifier *un peuple* qui lui appartienne en propre, zélé pour le bien. » (*Tit.*, 2, 14).

« Il s'est livré pour elle [= *l'Eglise*] afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne, car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante... » (*Eph.*, 5, 25s.)

« Dans sa grande miséricorde, il *nous* a régénérés, par la Résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts... » (1 *Pet.*, 1, 3).

« Lorsque se sont manifestés la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes... il *nous* a sauvés par le bain de la régénération en l'Esprit-Saint. » (*Tit.*, 3, 4s.)

Certains de ces textes contiennent des allusions à des textes ou des thèmes de l'Ancien Testament. Ainsi *Tit.*, 2, 14 reprend des formules qui concernaient Israël (*Ps.*, 130, 8 ; *Ex.*, 19, 5: *Deut.*, 7, 6) et le texte des Ephésiens, en présentant la Passion-Baptême comme le bain nuptial de l'Eglise[36], évoque le thème d'Israël épouse de Yahweh. Il n'est donc pas étonnant que saint Paul parle du peuple de l'Exode en pensant au baptême de l'Eglise :

« Nos pères ont *tous* été sous la Nuée, *tous* ont passé à travers la mer, *tous* ont été baptisés en Moïse dans la Nuée et dans la mer... » (1 *Cor.*, 10, 1s).

Le baptême du Christ est donc bien baptême de l'Eglise : dans le Christ, avec Lui, une fois pour toutes, l'Eglise est morte, a été ressuscitée, a reçu l'Esprit au jour de la Pentecôte. Elle a donc connu la passivité de l'être-baptisé : relativement aux hommes et au Père comme le Christ lui-même, mais aussi relativement au Christ. C'est à Lui comme à Dieu qu'elle doit son existence, sa nouvelle naissance de peuple purifié, d'épouse sanctifiée, comblée d'Esprit.

3. *La foi de l'Eglise.* Peut-on dire que « ce baptême général [la Passion], réalisé par Jésus, a ceci d'essentiel, qu'il est totalement indépendant de la foi et de la compréhension de ceux qui en bénéficieront ? »[37]. Dans les perspectives où nous sommes engagés, une telle affirmation peut paraître massive. Elle est exacte si l'on n'oublie pas ce que nous venons de dire : en toute rigueur, le salut de l'Eglise est sa naissance ; il précède donc toute foi de sa

part. C'est ainsi que s'exprime pour l'Eglise l'absolue primauté de l'amour de Dieu et du Christ dans le salut de l'homme[38].

Mais, en un sens, l'Eglise se préexistait à elle-même comme reste d'Israël, dans le groupe des disciples de Jésus. Le lien de cette communauté était la foi[39]. Ce fait pose la question de la foi de l'Eglise lors de son baptême dans le baptême du Christ. Cette foi fut mise à l'épreuve de la Passion : mais rien ne nous permet d'affirmer qu'elle disparut chez tous ceux qui la possédaient. N'était-elle pas présente chez ceux par exemple qui étaient au pied de la Croix ? En tout cas, elle se retrouva après la Résurrection : elle est alors pleinement elle-même, foi pascale dont l'objet est Jésus ressuscité. Et le baptême de l'Eglise ne se termina vraiment qu'au jour de la Pentecôte : la foi de l'Eglise fut donc présente à son baptême.

Cet agir de l'Eglise dans son salut recèle d'ailleurs comme celui de l'homme (*cf.* p. 32), une secrète passivité, Elle hérite d'Israël la structure de sa foi, mais surtout cette foi doit son existence à Dieu que ce soit avant (*Mt.*, 16, 17 ; *Lc.*, 17, 5 ; *Jo.*, 6, 44) ou pendant (*Lc.*, 22, 31 s.) le baptême de l'Eglise.

La foi de l'Eglise est, au fond, participation à la « foi » du Christ, sa Tête. C'est dans le Christ que l'humanité rachetée, l'Eglise, a répondu une fois pour toutes à l'amour rédempteur de Dieu. C'est cette relativité de la foi de l'Eglise à celle du Christ sur le plan de l'être qui confère une importance essentiellement relative au rapport chronologique de ces « deux » fois. Dans une mesure très large, le salut de l'Eglise précède sa foi — mais ce salut comporte, il est vrai, la « foi » du Christ.

4. *L'Eglise baptise.* L'Eglise est sauvée, l'Eglise est baptisée, l'Eglise croit. Ces affirmations ne suffisent pas à exprimer tout le rôle de l'Eglise dans le salut de l'huma-

nité. Il faut ajouter : l'Eglise baptise. Elle est ici du côté de Dieu et du Christ : à son agir correspond une passivité de l'homme dans l'événement de son salut.

L'Eglise ne sauve pas, mais elle baptise et Dieu sauve. Elle plonge alors un homme dans son baptême à elle, dans le baptême du Christ : là, cet homme est sauvé par Dieu, dans le Christ et l'Eglise, et par le Christ, dans l'Eglise. C'est alors que l'événement central et unique de l'histoire générale du salut devient l'événement central et unique de l'histoire d'un salut individuel (*cf.* p. 33).

Cet être-baptisé est nécessaire au salut personnel, de la nécessité même que présentait pour l'humanité le sacrifice rédempteur (*cf.* p. 36).

Avant de parler de la foi personnelle dans le salut, il est temps de faire le point. Le salut personnel, dans son être même, est l'œuvre de l'amour de Dieu : réalisé dans le temps, il est fondé dans l'éternité. Il est l'œuvre de l'amour du Christ : cet amour est éternel et il est aussi dans le temps ; il fonde l'existence même du salut et précède chronologiquement tout salut personnel. Le salut est d'abord et une fois pour toutes salut du Christ total, Tête et Corps.

De par son origine éternelle et divine, le salut précède et suscite toute réponse humaine. Il appelle cette réponse qu'avec la Bible on peut appeler la foi. Comme le salut qu'elle accueille, cette réponse a été donnée une fois pour toutes par le Christ et l'Eglise, par le Christ total, lors du baptême que fut pour lui sa Passion et sa Gloire. Quiconque sera sauvé le sera donc toujours dans le Christ et dans l'Eglise ; et il ne le sera jamais sans baptême et sans foi. C'est dans le Mystère Rédempteur lui-même que nous trouvons indissolublement liés l'un à l'autre le salut, le baptême et la foi.

Nous retrouvons ici la leçon des miracles : le salut présent en dehors de toute réponse humaine ; le salut avant

la foi ; le salut dans la foi des autres. Nous savons dès maintenant que tout cela est vrai dans le salut de tout être humain quel qu'il soit. Et cependant les récits de miracles nous ont appris qu'en général il n'y a pas de « salut » sans foi personnelle antécédente. Quelle est donc la place de la foi personnelle dans *le* salut ?

V. *La foi personnelle.*

Nous avons souligné plus haut le caractère « temporel » du salut : nous aurons ici à tenir compte de la durée corrélative de la foi.

1. *La foi « avant » le salut.* Elle est la règle normale, comme la foi avant le miracle, comme la foi de l'Ancien Testament et des disciples avant la Passion. Mais elle précède le salut seulement en tant qu'il est un événement de l'histoire individuelle. En tant qu'il est l'œuvre de Dieu, le salut la prévient et nous savons que cette foi est déjà l'œuvre de la grâce, donc du salut. Telle est d'ailleurs la raison profonde qui fait que la foi personnelle, comme toute foi authentique d'avant le miracle ou d'avant la Passion, est orientée vers le salut, vers le baptême et l'appelle. Elle est au fond le signe pour un homme et pour l'Eglise qu'il est ordonné au salut par la grâce de Dieu, que son « heure » est venue.

Cette foi est d'ores et déjà, si elle est authentique, bien plus que le simple accueil de la parole : elle est orientation vers l'appartenance plénière au Christ dans l'Eglise, communauté des sauvés, des « en cours de salut ».

2. *La foi lors de l'événement du salut.* Suscitée dès son premier mouvement par Dieu et ne pouvant donc jamais se prévaloir d'elle-même devant Dieu, la foi est cependant la part de l'homme, sans laquelle il ne peut être sauvé. Elle permet le salut.

Mais, dans le baptême, la foi est transformée. Par son

baptême, l'homme participe pleinement au baptême de l'Eglise et du Christ. Sa foi personnelle devient alors foi du Christ et de l'Eglise : sa structure ne change pas, mais son être profond est transformé ; en toute rigueur, c'est cette foi là qui sauve. Cette foi pleinement chrétienne ne préexiste pas au baptême, sinon en désir; elle est réellement donnée à l'homme avec le baptême[39Bis].

3. *La foi « après » le salut.* Du fait de son caractère temporel, le salut personnel se poursuit après son événement central qui est le baptême. Il s'ensuit que le rôle de la foi, coextensif à la durée du salut, ne se termine pas au baptême. La réponse de l'homme comporte la *fidélité*[40], cet épanouissement dans le temps de la foi qui agit par la charité, qui remporte la victoire de la « patience » (*upomoné*) à travers l'épreuve (*peirasmos*) et la tribulation (*thlipsis*).

Le salut de l'homme, c'est son entrée dans l'Eglise. Mais c'est aussi et plus encore, en un sens, sa vie dans l'Eglise comme un *fidèle*. Le fidèle, pour le Nouveau Testament, c'est celui qui a cru (*pisteusas*), qui croit (*pisteuôn*), qui a cru et qui croit (*pepisteukôs*). Seul sera sauvé celui qui croira jusqu'au bout.

Comme il y a une histoire du salut, avec son événement central, la préparation de cet événement et son déploiement jusqu'à son accomplissement plénier, il y donc une histoire de la foi. Pour l'humanité, il y a eu la foi de l'Ancien Testament qui connaît son événement décisif dans la foi de l'unique Médiateur et cette dernière se déploie dans la foi de l'Eglise jusqu'à la fin des temps. Nous venons de constater qu'il en est de même pour la foi de l'individu. A l'oublier on risque de voir se fausser l'équilibre délicat d'une théologie du salut, du baptême et de la foi.

VI. *Corollaire : Qui l'Eglise doit-elle baptiser ?*

A celui qui demande : que dois-je faire pour être sauvé ? le Nouveau Testament et l'Eglise à sa suite répon-

dent : croire et être baptisé. Tout notre effort de réflexion sur la lettre et selon les lignes majeures de la pensée du Nouveau Testament nous a permis de mieux comprendre cette double exigence, ses motifs et ses modalités. Il doit maintenant nous permettre de répondre à cette autre question : « Qui l'Eglise doit-elle baptiser ? ». Cette question est importante, car la réponse qu'on lui donne vaut non seulement pour ceux qui peuvent demander à l'Eglise d'être baptisés, mais aussi pour ceux qui ne le peuvent pas, les petits enfants par exemple. Par ailleurs, cette réponse est une étape essentielle de notre étude : les conclusions de notre enquête historique sur la pratique baptismale de l'Eglise primitive (pp. 19 s.) devront y rejoindre celles de notre étude sur la pensée sotériologique du Nouveau Testament. Si cet accord ne s'établissait pas, ou bien il faudrait accuser l'Eglise primitive d'incohérence entre sa conduite et sa foi ou bien il faudrait mettre en cause quelque point de nos recherches. Par contre, si cet accord s'établit, il sera une confirmation de la justesse de l'ensemble de notre travail.

Pour répondre à la question posée, nous pouvons une fois de plus recourir à l'analogie entre le salut de l'humanité et le salut individuel. Le dessein éternel de Dieu était le salut de tous les hommes, mais la réalisation de ce dessein a connu des étapes réglées par la volonté divine jusqu'à l'heure décisive, cette heure que, pour rien au monde, Jésus n'aurait ni devancée ni retardée. Il en est de même pour les individus. Dès qu'un homme est né, le dessein éternel de Dieu sur lui est qu'il soit sauvé et donc, normalement, qu'il soit baptisé. Mais Dieu réalise ce dessein à son heure. L'agir de l'Eglise étant au service de celui de Dieu doit donc intervenir à l'heure de Dieu. Elle doit baptiser tout être humain qui lui apparaît comme faisant partie de « ceux qui sont mis en rangs (par Dieu) pour la vie éternelle » (*Act.*, 13, 48).

Mais quels seront donc « les signes des temps » qui lui

indiqueront que l'heure est venue pour elle de baptiser un homme[41] ? La réponse de principe est assez simple. Le salut s'accomplissant par la fidélité dans l'Eglise, l'heure est venue lorsqu'on peut raisonnablement penser que tel être humain est destiné à devenir un *fidèle.* En pratique, il y aura donc à interpréter un ensemble de signes qui manifestent que la grâce de Dieu oriente cet être dans cette direction. Ce jugement pastoral sera parfois très simple et parfois très délicat. Il suffira ici d'indiquer quelques lignes essentielles.

Pour l'adulte, le premier signe sera sa demande d'entrer dans l'Eglise. Signe indispensable, mais non suffisant : cette démarche doit avoir pour motif *la foi* et non d'autres considérations plus humaines. La foi sera donc un second signe ; l'Eglise interrogera donc le candidat sur sa foi[42]. Un troisième signe sera la capacité, manifestée d'avance au moins pour l'essentiel, de vivre dans l'Eglise en véritable fidèle. On sait l'importance que ce signe a pris dans la discipline catéchuménale de l'Eglise ancienne. L'Eglise semble bien avoir toujours demandé le premier signe. Aux origines, dans certains cas de baptêmes collectifs, il n'est pas impossible qu'elle s'en soit contentée pour quelques individus sans s'enquérir explicitement de leur foi : la christianisation de tout un « milieu » pouvait sembler un signe suffisant de la prédestination à la vie chrétienne de ceux qui, par situation familiale ou sociale, étaient plus ou moins dépendants. Ils étaient alors baptisés dans la foi des autres, dans la foi de l'Eglise et leur foi personnelle apportait sa part à leur salut avec la prise de conscience de leur appartenance au Christ et à l'Eglise.

Pour les petits enfants, le signe sera l'espoir fondé raisonnablement qu'ils sont destinés à entendre la Parole et à vivre en fidèles. La base de cet espoir sera normalement la démarche des parents demandant le baptême pour leur enfant et leur caractère de « fidèles ». Pour ce dernier signe, on peut être plus ou moins exigeant selon la qualité

de la communauté chrétienne où vit la famille. La foi n'est pas absente du baptême des enfants : plongés dans le baptême du Christ et de l'Eglise et introduits dès lors dans la communauté des « sauvés », ils sont baptisés dans la foi du Christ et de l'Eglise dont nous avons dit l'importance fondamentale en tout baptême. Leur foi personnelle jouera plus tard son rôle indispensable, mais elle sera encore une foi d'avant la ratification de leur salut définitif. Si la mort les empêche d'apporter en cette vie leur libre réponse à la grâce de leur salut, leur sort est entre les mains de Dieu, du Christ et de la partie définitivement sauvée de son corps : ils passent alors de l'Eglise visible à l'Eglise invisible, sauvés par le baptême et par la foi de l'Eglise.

Le Nouveau Testament étant écrit pour des adultes, à une époque où les baptêmes étaient surtout des baptêmes d'adultes, on comprend dès lors son insistance sur la foi comme condition du salut. Mais si l'on dégage du Nouveau Testament sa pensée, implicite d'ailleurs plus qu'affirmée pour elle-même, sur la foi, on constate que la foi n'est pas absente du baptême des enfants. Le caractère gratuit du salut et sa nature communautaire justifient dès lors le baptême de ceux qui ne peuvent pas encore avoir une foi personnelle.

CONCLUSIONS GENERALES

Tout au long de ces pages, nous avons évité délibérément toute polémique avec la pensée protestante. Nous avons d'ailleurs utilisé volontiers, comme les notes de notre travail en font foi, certains travaux protestants lorsqu'ils nous semblaient fidèles aux données du Nouveau Testament. Notre souci majeur en effet a été de nous laisser guider uniquement par ces données, même si notre réflexion a dû ici ou là dépasser les affirmations directes des textes. Nous pensons en effet que les richesses de vérité contenues dans la foi de l'Eglise primitive débordaient largement la conscience réfléchie qu'elle en prenait et,

a fortiori, ce qui en est exprimé dans le Nouveau Testament. Mais on peut se réclamer encore du Nouveau Testament quand on ne fait que développer ses virtualités doctrinales dans le prolongement de ses affirmations explicites.

Par manière de conclusion, nous voudrions néanmoins insister sur quelques points où il nous semble que certains courants de la pensée protestante sur le problème qui nous occupe ne sont pas vraiment d'accord avec le Nouveau Testament.

Eriger en absolu la nécessité de la foi personnelle antécédente pour la réception du baptême, c'est tout d'abord, croyons-nous, majorer indûment la part de l'homme dans son propre salut : l'amour de Dieu est premier et, de ce fait, sur le plan le plus profond, le salut devance toute foi. Cela peut conduire aussi à oublier que, pour la foi comme pour tous les éléments du salut, le rôle du Christ est *capital* : en tant qu'homme, il a été « sauvé » et il a « cru » le premier et, une fois pour toutes, au nom de tous ; il a répondu, comme nouvel Adam, au nom de tous et sa «foi» devance ainsi tout salut individuel. Cet « effacement » du rôle du Christ dans la foi a pour corollaire celui du rôle de l'Eglise : le baptême individuel n'est que participation au baptême de l'Eglise qui ne fait qu'un avec le baptême du Christ ; la foi individuelle n'est que participation à la foi de l'Eglise qui rejoint la « foi » du Christ. Cette foi de l'Eglise précède et fonde tout salut individuel. Cette majoration du rôle de la foi personnelle antécédente au baptême risque aussi de réduire considérablement l'importance de ce dernier, en particulier pour la foi elle-même : nous avons vu en quel sens la foi subissait une transformation en son être même lors du baptême. Méconnaître cette transformation, c'est risquer de méconnaître la différence qui sépare, pour l'humanité, la foi de l'Ancien Testament de la foi pascale[43]. Sur un point particulier, c'est minimiser la transformation apportée au statut religieux de l'humanité par l'événement du Salut. Par

voie de conséquence, on tend aussi à oublier que le salut plénier s'opère par la grâce de Dieu qui est à l'œuvre dans l'Eglise et par la foi d'après le baptême, qui accueille cette grâce permanente.

Toutes ces affirmations sont trop rapides pour ne pas êtres massives. Mais elles suffisent pour que notre lecteur sente à quel point on retrouve ici les divergences foncières entre notre pensée et celle de nos frères séparés sur bien des points très importants : christologie, sotériologie, ecclésiologie, doctrine des sacrements, tous ces points se trouvent au fond engagés. Des positions de Karl Barth que nous évoquions au début de ces pages et qui l'éloignent de la pensée catholique, on a pu dire qu'elles étaient le développement logique d'options fondamentales de la pensée réformée. Nous le pensons aussi pour autant que nous soyons habilités à le faire.

Mais nous pensons encore plus que le retour à l'Ecriture scrutée en commun, attentivement et humblement, peut faire beaucoup pour le retour à notre unité dans la foi. La controverse suscitée par la prise de position de Karl Barth a eu pour résultat de nous ramener tous à interroger l'Ecriture et à lui demander ce qu'elle pouvait nous dire sur ce sujet. La seule ambition de ces pages trop longues, comme nous le disions en commençant, était de présenter un état des recherches, tout en les prolongeant sur quelques points. En conduisant ce travail de bonne foi, nous souhaitons n'avoir pas été infidèles à la Parole de Dieu.

J. Duplacy.

NOTES

1. Etat des questions et bibliographie dans : A. BENOIT, *Le problème du pédobaptisme*, Rev. d'Hist. et de Phil. Relig. 1948-1949, pp. 132-141 ; J. HAMER, *Le Baptême et la foi*, Irenikon, 1950, pp. 387-406; J.-N. WALTY, *Controverses au sujet du baptême des enfants*, Rev. des Sciences phil. et théolog., 1952, pp. 52-70. On pourra aussi consulter : H.-F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le sacrement de la foi ?*, La Maison-Dieu, n° 6 (1946), pp. 76-88.

2. Voir par exemple : *Qu'est-ce que la foi ? I. Données bibliques*, Lumière et Vie, Juillet 1955.

3. E. WISSMAN a souligné jusqu'à l'excès ce sens prégnant de «foi» et de « croire » dans son ouvrage *Das Verhältnis von PISTIS und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen, 1926). Voir, en particulier, pp. 34-47.

4. *Cf. Le baptême dans le Nouveau Testament I*, Lumière et Vie, mars 1956, pp. 16ss.

5. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne*, 2me éd., Paris, 1948, pp. 14ss.

6. *Cf. Rom.*, 6, 4-10 ; 7, 4; *Col.*, 3, 3. Voir, dans la présente livraison article R. P. TRÉMEL, p. 53 ss.

7. La Croix elle-même est puissance de Dieu (1 *Cor.*, 1, 18-25). En saint Jean, la Passion est déjà la glorification du Fils.

8. Un peu plus tard, un disciple de Paul fera de la foi la base de la participation du chrétien à la Passion de Jésus (*Heb.*, 12, 1-5).

9. A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 227.

10. Les témoins qui la présentent permettent d'affirmer qu'elle date au moins du second siècle. A cette époque, la condition essentielle pour être baptisé était plutôt la repentance (*metanoia : cf.* A. BENOIT, *op. cit.*, à l'index *sub verbo*) : il y a peut-être là un argument en faveur d'une antiquité plus haute encore de la variante qui, elle, parle de foi.

11. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, IV, 2, pp. 722-728.

12. Au second siècle, l'accent est mis sur le repentir personnel et même, éventuellement, sur la liberté de qui se fait baptiser (A. BENOIT, *op. cit. pp.* 160ss., 223s.). La discipline de l'Eglise a pu évoluer sur ce point devant les résultats de baptêmes trop rapides. Cette réflexion vaut a fortiori pour les baptêmes de masse.

13. *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. V, pp. 642ss.

13[Bis]. On trouve le parallèle circoncision-baptême en *Col.*, 2, 12; *cf. Jo.*, 7, 23.

14. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Paris-Neuchâtel, 1948, p. 21. Mais il ne faut pas oublier que se pose des questions de date pour le baptême des prosélytes, *cf. Lumière et Vie*, n° 26, pp. 24-27.

15. *Martyre de Polycarpe*, IX, 3 ; *Polycrate d'Ephèse*, d'après EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, V, XXIV, 6 ; JUSTIN, *I Apol.*, XV, 6, *cf.* LXI, 10 ; S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXXIII, 2.

16. Probabilité soulignée fortement par J. JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt*, 2me éd., Göttingen, 1949, pp. 29-37. Dans le sens négatif, voir, par exemple, A. BENOIT, (*op. cit.*, pp. 31, 151s., 216ss.) qui ne parle d'ailleurs pas des deux premiers textes cités dans la note 15 ci-dessus.

17. O. CULLMANN, *Le baptême...*, pp. 35s., 63-69.

18. O. Cullmann renvoie aussi à l'évangile des Ebionites (S. Epiphane, *Pan.* xxx, 13). Peut-être faudrait-il examiner aussi *Luc* 11, 52.

19. Voir la note très sceptique de A. W. ARGYLE : *O. Cullmann's Theory Concerning kôluein* (*Expos. Times*, oct. 1955, p. 17) qui fournit par ailleurs trois références de la Septante où *koluein* est en rapport avec l'eau (*Ez.*, 31, 15 ; *Is.*, 43, 2-6 ; *Job*, 12, 15). A s'en tenir aux *Index* de E.-J. Goodspeed, la littérature du second siècle n'apporterait rien à ce sujet ; on pourrait à la rigueur examiner cependant S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Rom.*, 4, 1. La question mériterait d'être reprise dans son ensemble.

20. Affirmation basée sur le travail d'E. MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950. Le seul texte où il pourrait y avoir une allusion à notre péricope est HERMAS, *Le Pasteur, Simil*, IX, XXIX, 1ss. et XXXI, 3. Il y est parlé de l'innocence des petits enfants — ce qui n'exclut d'ailleurs pas absolument la possibilité qu'il s'agisse d'enfants baptisés.

21. *Cf.* O. CULLMANN, *Le baptême*, p. 67. Il serait intéressant de rechercher d'autres exégèses anciennes de ce texte.

22. J. HERING, *Un texte oublié : Matthieu* 18.10 (dans *Aux Sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 95-102).

23. J. HERING, *op. cit.*, p. 100. Il nous paraît difficile de fixer avec quelque certitude le sens de ce *logion* sans poser la question de sa critique littéraire et de celle de son contexte (*cf.* L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, Paris-Tournai-Rome, 1954, pp. 384-387).

24. Allusion assez rapide dans O. CULLMANN, *Le baptême*, pp. 46s. Voir aussi J.-J. von ALLMEN, *Luc IX*, 37-43a *et le baptême des enfants* (Foi et Vie, janv.-fév. 1949) ; nous n'avons pas pu utiliser cet article.

24[Bis]. Les récits de miracles peuvent être envisagés à un double plan : un plan historique et un plan symbolique. Au plan historique, on rapporte des guérisons corporelles qui jouent un rôle, comme motif de crédibilité, dans la naissance de la foi. Au plan symbolique, ces miracles ne peuvent évoquer le salut définitif. C'est ce second point de vue qui nous intéresse ici. (*N.D.L.R.*)

25. C. T. CRAIG, *Sacramental Interest in the Fourth Gospel*, Journ. of Biblic. Liter., 1939, pp. 31-41. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951. Jean G.H. HOFFMANN, *Le quatrième évangile. Le Jésus de l'histoire et le Christ Seigneur de l'Eglise*, Paris, 1952.

26. H. RIESENFELD par exemple (*Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, pp. 326-330) voit dans le récit de la guérison du paralytique et les récits similaires bien des rapprochements avec le rituel baptismal tel qu'on le pressent à travers les Actes.

27. Comme d'ailleurs dans tous les récits de résurrections. Ainsi celle de Lazare en saint Jean, due à la foi de Marthe, image de l'entrée dans la résurrection et la vie.

28. *Cf.* A.-G. HEBERT, *Le trône de David* (trad. franç.), Paris, 1950, pp. 131-149.

29. Il y a deux exceptions, sauf erreur : *Act.*, 22, 16 et 1 *Cor.*, 6, 11, où *baptiser* et *laver* ne sont pas au passif, mais au moyen. Elles ne sont qu'apparentes : le moyen a ici une valeur causative « *se faire laver, se faire baptiser* ».

30. *Cf.* dans cette livraison, article R. P. TRÉMEL, p. 53 ss.

31. A. BENOIT, *op. cit.*, p. 227.

32. C'est ainsi que nous comprenons avec O. CULLMANN (*Le baptème*, p. 12) le passage controversé *Heb.*, 6, 6. Voir les commentaires.

33. *Act.*, 18, 27. Texte difficile, mais s'il n'a pas le sens que nous lui donnons, notre affirmation reste vraie.

34. Sur ce baptême de Jésus, voir : O. CULLMANN, *Le baptême*, pp. 13-17 ; J. GUILLET, *Lumière et Vie*, n° 26, pp. 96ss.

35. J. DUPLACY, *Foi I Ecriture Sainte* (*Catholicisme*, t. IV, col. 1374).

36. *Lumière et Vie*, n° 26, pp. 15, 69s. ; O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Eglise* (Dieu Vivant, n° 4, pp. 43-49).

37. O. CULLMANN, *Le baptême*, p. 15.

38. Cette primauté de l'amour de Dieu dans le salut a été soulignée par le regretté Th. PREISS, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*, Verbum Caro, août 1947, pp. 116s.

39. J. DUPLACY, *art. cit.*, col. 1373s.

39Bis. Avant le baptême, la foi sauve en tant qu'elle est ouverte au baptême et à tout ce qu'il implique. Et cela vaut pour le catéchumène comme pour le juste de l'Ancien Testament, bien que dans un cas la foi porte sur le Christ mort et ressuscité, dans l'autre sur le salut à venir. Le baptême fait prendre à la foi toutes ses dimensions : désormais le croyant professera publiquement et officiellement sa foi à titre de membre visible de l'Eglise, que le caractère baptismal habilite à la réception des sacrements et députe au culte. (*N.D.L.R.*)

40. Fidélité de l'homme dans la foi répondant à la fidélité de Dieu, cette dimension temporelle de la foi est souvent négligée. *Cf.* J. DUPLACY, *Fidélité* (*Théologie biblique*), dans *Catholicisme*, t. IV, col. 1269-1275.

41. C'est à O. CULLMANN (*Le baptême*, p. 43) que nous empruntons cette idée du signe que nous essayons d'intégrer ici dans ses perspectives néo-testamentaires.

42. L'homme aura donc à savoir s'il croit et ce qu'il croit. Ici se pose le problème de la conscience de la foi : *cf.* J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, pp. 57-88.

43. *Heb.*, 11 parle bien de la foi d'Abraham (v. 16) ou de Moïse (vv. 24ss.) en termes chrétiens; mais l'auteur voit leur foi à travers la foi chrétienne et le Christ reste pour lui le consommateur de la foi (*Heb.*, 12, 2).

LE BAPTÊME, SACREMENT DE L'INCORPORATION A L'ÉGLISE SELON SAINT PAUL

Le baptême dévoue et consacre le croyant au Christ Jésus, bien plus il l'établit dans une union vivante avec Lui. Mais il est aussi, et en un certain sens il est d'abord, le rite qui rattache au peuple de Dieu ceux qui répondent avec foi à l'appel divin. Les premiers chrétiens l'avaient saisi d'emblée, saint Paul devait le dire en des formules définitives. Il est vrai que son attention le porte plutôt vers l'Eglise dont l'Esprit du Seigneur est l'âme, ou bien vers le chrétien qui vit au sein de cette Eglise. Mais les quelques textes explicites concernant la vertu du baptême nous offrent des indications fort précieuses. La tradition ultérieure poussera plus avant et mettra en lumière l'importance et le rôle du caractère baptismal. Mais dès saint Paul, les orientations principales sont tracées : il suffira de poursuivre sa lancée. Nous voudrions nous efforcer de retrouver, à partir de ses formules, les états divers de son enseignement sur ce point. Après avoir rappelé les grands aspects complémentaires de son ecclésiologie, nous étudierons le baptême comme agrégation au peuple de Dieu et comme insertion dans le corps du Christ qui est l'Eglise[1].

L'ÉGLISE PEUPLE DE DIEU ET CORPS DU CHRIST.

La première communauté chrétienne a pris conscience d'elle-même face au Judaïsme. Formée par ceux qui avaient répondu à l'appel de Jésus et constituée définitivement par

le don de l'Esprit de Pentecôte qui lui vient du Seigneur ressuscité, la communauté de Jérusalem cherche à se définir par rapport à Israël. Elle a conscience de continuer la véritable tradition du peuple de Dieu tout en la vivant désormais au niveau messianique : continuité et donc reprise des titres et privilèges de l'ancien Israël, et cependant dépassement et accomplissement en vertu du don de l'Esprit du Seigneur. C'est dans ces perspectives que Paul va se situer tout d'abord et elles commanderont toujours l'ensemble de sa doctrine sur l'Eglise. Il nous faut donc rappeler très rapidement les conceptions juives dont on était parti[2].

1. Le judaïsme du premier siècle est un phénomène complexe où bien des tendances et bien des conceptions s'affrontent : il présente cependant de grands traits communs. Il constitue une communauté religieuse qui vit dans la conscience de son élection par Dieu et de la nécessité d'y correspondre. Deux grands noms, deux événements complémentaires illuminent le passé et déterminent le présent : l'élection d'Abraham et les promesses ; l'Alliance du Sinaï et la Loi donnée par Moïse.

L'élection du peuple se relie d'abord à la vocation d'Abraham. Dieu est le maître absolu de cet univers par droit de création : « Toute la terre est à moi ». Mais les hommes ont refusé de correspondre à son appel et le monde est dans le péché : les premiers chapitres de la Genèse décrivent cette prolifération du péché et cette révolte des nations impies ; ils brossent ainsi ce qui fut la toile de fond d'Israël. Car c'est au sein de ce monde que Dieu, qui est le tout-puissant, a choisi un homme dont il va faire un peuple qui lui soit consacré. Comme le Deutéronome devait le souligner, cette *élection* est un acte purement gratuit et miséricordieux. D'Abraham, le privé d'enfant, naîtra de façon miraculeuse, un fils et finalement un immense peuple. Il sera le peuple de Dieu, le peuple guidé, protégé, béni, par Lui. Et on s'acheminera ainsi vers un terme prestigieux où toutes les familles de la terre seront bénies en

fonction de lui (*Gen.*, 12, 1-3). Cette première promesse sera reprise de façon plus solennelle (*Gen.*, 15 et 17) et recevra même le nom d'Alliance. Dieu promet à la postérité d'Abraham la possession de la terre de Canaan qui constituera son *héritage*. Ainsi les descendants d'Abraham se savent-ils nés grâce à l'intervention particulière de Yahvé, et associés, en vertu de leur naissance même et du rite sacré de la *circoncision*, aux promesses : ils sont eux aussi les héritiers de Dieu. On conçoit donc l'importance de ces deux aspects pour le Judaïsme du premier siècle : la race d'Abraham et la circoncision séparent les Juifs de l'ensemble des nations, des Gentils, pour les consacrer à Dieu et leur ouvrir d'immenses espoirs messianiques.

Mais c'est avec les événements de l'Exode que le peuple issu d'Abraham va se constituer définitivement comme peuple de Dieu : tout commence avec une intervention puissante et miséricordieuse de Celui qui s'est révélé à Moïse comme étant Yahvé. Dieu a libéré son peuple de la servitude des nations. Il assume sa conduite et sa subsistance. Il le conduit à travers le désert jusqu'au Sinaï où va se conclure *l'Alliance*, cette sorte de contrat qui doit L'unir désormais, tel un père, à ce peuple hébreu. Dieu a l'initiative, il appelle, il donne, il entend donner beaucoup ; mais il attend une correspondance, une ouverture du peuple à ses dons et la *Loi* fixera ses commandements ; c'est à cette condition qu'Israël accédera, par grâce, à sa condition de peuple de Dieu : « Si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon Alliance, je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples : car toute la terre est mon domaine. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée » (*Ex.*, 19, 5-6). Le peuple est appelé, parmi tous les autres, en vue d'un service sacerdotal qui implique aussi une particulière intimité avec le Saint. Mis à part et réservé, il sera *sanctifié* de par la sainteté de Dieu, rendu capable de s'approcher de lui et de le servir avec respect et amour. Israël, c'est le peuple rassemblé par Dieu, la «*convocation sainte*» *en vue du culte de Yahvé.*

On comprend dès lors comment le Tabernacle (et bientôt *le Temple*) deviendra le signe et le gage de l'Alliance, le lieu où le peuple rencontre son Dieu qui veut habiter avec lui (la tente de réunion). Israël est le peuple qui vit avec Dieu et il connait ses heures privilégiées lorsqu'il se réunit au Temple pour rencontrer son Dieu et le servir. Israël est le peuple du culte, les israélites sont les prêtres et les lévites de l'Univers.

Tous ces thèmes étaient entretenus avec ferveur par le Judaïsme du premier siècle : L'Israël du désert offre un modèle vers lequel on s'efforce sans cesse. « Le peuple tout entier étroitement groupé autour du sanctuaire, dirigé en tous les moments de sa vie par Moïse, à la fois chef religieux et politique, reconnaissant dans les familles sacerdotales sa véritable aristocratie... uniquement occupé à la loi divine, constitue une communauté religieuse, le Qahal, l'*Ekklêsia* : expressions de portée religieuse que reprend volontiers la littérature rabbinique pour désigner l'assemblée ou le peuple d'Israël »[3].

Ces éléments sont importants et amènent un effort religieux digne de respect et d'estime. Ils sont cependant, trop souvent, faussés par certaines *déviations*. On a trop négligé le caractère gratuit de l'Election et, partant, l'universalisme des promesses. Israël est trop sûr de ses mérites qui ont amené Dieu à le choisir, il est trop sûr des qualités des grands ancêtres qui ont forcé l'attention divine. On insistera dès lors sur l'importance de la descendance charnelle, négligeant, du même coup, le terme ultime de sa vocation qui était la bénédiction de « toutes les familles de la terre ». Les appels des grands prophètes ne furent guère entendus et les textes universalistes eux-mêmes furent incurvés dans un sens nationaliste[4]. Ce faisant, Israël court le risque de se nier comme peuple au service de Dieu et il ravale Yahvé aux dimensions d'un Dieu national. Mais il fallut le christianisme pour le mettre en pleine lumière.

2. Que la communauté chrétienne de Jérusalem et saint Paul, à sa suite, aient eu *conscience de continuer cette his-*

toire d'Israël et de constituer l'authentique peuple de Dieu c'est ce que démontre à l'évidence l'étude de leurs manières de parler. On transpose la plupart des titres : la communauté chrétienne est appelée Israël, peuple de Dieu, semence d'Abraham, c'est la *politeia* ou le *genos* qui s'oppose aux Nations[5].

Toute l'histoire du salut est dominée par un grand dessein de salut, dessein divin annoncé aux patriarches, préparé tout au long de l'histoire d'Israël et qui obtient maintenant sa réalisation complète et définitive. En Jésus-Christ nous avons atteint le terme de cette histoire (*Rom.*, 10, 4). Dieu reste plus que jamais fidèle au mode de gouvernement qui convient à son absolue souveraineté et à sa paternelle miséricorde : il agit par choix, élection, appel libre et gratuit. Et tout cela en vue de constituer un peuple qui lui corresponde dans la sainteté et la charité. Aujourd'hui, plus que jamais, Dieu constitue son peuple : les Gentils eux-mêmes sont appelés par grâce, selon la promesse faite à Abraham ; ils sont invités à rejoindre les Juifs dans ce peuple qui existe en fonction du choix généreux de Dieu. Le peuple de Dieu comprend certes, tel un noyau, des Juifs qui ont adhéré au Christ : c'est, au fond, ce petit « Reste » dont parlaient les prophètes, l'Israël authentique aux yeux de Dieu ; mais de nombreux Gentils ont écouté l'appel et cru à la puissance miséricordieuse du Dieu vivant et unique : eux aussi font partie, de plein droit, du peuple de Dieu. Ils sont entés sur le vieux tronc d'Israël tandis que les Juifs, murés dans leurs conceptions et refusant de croire à ce plus grand amour divin, s'en retranchent volontairement (*Rom*,, 9-11 ; *Eph.*, 2, 11-22).

Mais ce peuple qui continue une longue histoire est aussi un *peuple nouveau*, l'Israël qui atteint sa maturité, l'Israël des temps messianiques. On pourra l'opposer à l'Israël ancien, car c'est maintenant le temps de la nouvelle Alliance annoncée par Jérémie (31, 31 ; I *Cor.*, 11, 25) qui, *l'emporte nettement sur l'ancienne économie*, par les dons qu'elle accueille (II *Cor.*, 3, 3-4, 6). L'Israël eschato-

logique se caractérise par l'abondance de l'Esprit, de la gloire, de la sainteté, de la sagesse accordés à tous au sein du peuple. C'est aussi l'Israël qui est une nouvelle création, retrouvant et dépassant l'harmonie et la plénitude originelles (*Gal* ; 6, 15-16 ; *Eph.*, 4, 23-24). Et dès lors, il faut y insister, les différences s'estompent et tous les hommes, quelles que soient leurs origines, se trouvent rassemblés et unis. Un nouveau peuple est né (I *Cor.*, 10, 32).

On comprend dès lors que Paul applique à ses communautés les anciens privilèges d'Israël, quitte à souligner comment ils se trouvent achevés et accomplis. C'est ainsi que les chrétiens, qu'ils soient Juifs ou Grecs, seront considérés comme de vrais *fils d'Abraham* : Paul soulignera que c'est par sa foi seule qu'Abraham fut déclaré juste et que ce n'est donc ni la descendance charnelle, ni la circoncision qui n'est qu'un signe, ni la Loi qui vint bien plus tard, qui justifient et introduisent dans le Peuple de Dieu. Il faut suivre seulement la trace d'Abraham en croyant, plus nettement que lui, en Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous (*Rom.*, 4 et *Gal.*, 3-4). C'est par là que les chrétiens deviendront, avec Jésus, les *héritiers de Dieu*, les légataires du testament souscrit à l'ancien patriarche (*Gal.*, 3, 16-19 ; *Rom.*, 4, 13-19). Et cela implique que les chrétiens sont les fils de Dieu, en fonction de leur union à Jésus-Christ (*Gal.*, 3, 25-4, 6 ; *Rom.*, 8, 14-17 ; 6 ss).

De même reprenant les perspectives de l'Exode, si chères à ses contemporains, Paul montrera que les communautés chrétiennes, à l'exemple de celle de Jérusalem, sont des Eglises, c'est-à-dire non seulement des assemblées au sens grec du mot, mais des reprises et des dépassements de l'*Ekklêsia du désert*, de la communauté des convoqués que Dieu a rassemblés pour les prendre avec lui et les introduire dans la grande liturgie céleste : de là le titre de saints que portent les chrétiens, de là l'insistance sur le culte spirituel (*Rom.*, 12, 1-3), de là la conception de l'Eglise comme cité sainte et comme *Temple de Dieu* (I *Cor.*, 3, 10-17 ; *Eph.*, 2, 20-22). Finalement c'est toute la masse

des croyants répandus de par le monde qui seront saisis comme ne formant qu'une seule Eglise.

3. Cependant, les cadres fournis par la tradition juive ne peuvent suffire à exprimer le tout de la réalité chrétienne : il faudra recourir à des images et à des formules nouvelles pour essayer d'exprimer d'autres aspects de l'expérience chrétienne. Les chrétiens ont reçu *le don de l'Esprit* et ce fait domine toute leur existence. Depuis le jour de Pentecôte sa présence agissante est perceptible dans l'Eglise, comme en témoignent les charismes : ceux qui appuient et confirment le travail apostolique, ceux qui, chez les fidèles, mènent à la charité, la paix, la joie, la connaissance et autres vertus (*Gal.*, 5, 22). Mais il y a plus : l'Esprit est la source d'un état permanent de sainteté et de charité, il est un don divin qui introduit définitivement ceux qui l'accueillent, dans le monde eschatologique. C'est lui qui amène concrètement le peuple de Dieu à son état de nouveauté et de perfection eschatologique ; c'est lui qui constitue, en ce sens, l'Eglise. C'est lui qui fait de l'Eglise un Temple de Dieu (*I Cor.*, 3, 16 ; 6, 19-20), c'est lui qui fait des chrétiens les fils de Dieu (I *Cor.*, 2, 10-14 ; *Rom.*, 8, 15 ; *Gal.*, 4, 4-6), c'est lui qui fait d'eux des sanctifiés (I *Cor.*, 6, 11).

Mais cet Esprit leur vient concrètement de Jésus ressuscité et qui a été dès lors, selon la promesse ancienne, « constitué Fils de Dieu en puissance selon l'Esprit de sanctification, par sa résurrection d'entre les morts » (*Rom.*, 1, 4). L'Esprit Saint est l'Esprit de Jésus (*Gal.*, 4, 6), le Christ est le seul qui puisse concrètement donner l'Esprit (II *Cor.*, 3, 17-18). Et c'est ainsi que les chrétiens se trouvent unis de façon réelle et mystérieuse à leur Seigneur : certes ils restent les disciples, les serviteurs, les compagnons, les imitateurs et les frères de Jésus ; mais cette union suppose un don qui vient de Jésus et les hisse à son niveau proprement céleste. C'est par l'Esprit de Jésus qu'ils vivent de sa vie et sont capables d'aller au Père (*Rom.*, 8, 14-17. 26-28; I *Cor.*, 2, 10 ss.; *Eph.*, 2, 18). Jésus apparaît

comme le premier né d'une multitude de frères (*Rom.*, 8,29) que le Père atteint et connait et aime en Lui (*Eph.*, 1, 4 ss). La conscience de cette union extraordinaire au Christ qui s'opère par l'Esprit et simultanément la découverte de l'union des chrétiens par la charité, dont l'Esprit est l'agent au sein de l'Eglise, devaient mener saint Paul vers des formules nouvelles. Il ne décrira pas seulement l'Eglise comme une assemblée ; il la présentera selon la tradition, comme une seule plantation vivant de par Dieu, comme l'Epousée unie au Christ ; il la décrira surtout comme le *corps du Christ*. Certes, ce n'est que lentement qu'il est arrivé à cette formule, et ce n'est pas la place de rappeler les étapes de cette élaboration. La conscience de l'union de chaque chrétien au Christ dans l'Esprit, la considération de l'Eucharistie où tous communient au même corps immolé du Seigneur et s'en trouvent davantage unis à Lui et entre eux (I *Cor.*, 10, 16-17), l'utilisation répétée de la comparaison hellénistique de l'unité des membres dans le même corps (*Rom.*, 12, 4-6 ; I *Cor.*, 12, 12-28), ont joué. Et saint Paul en est venu à considérer l'ensemble de la communauté comme un corps vivant en fonction du Christ, animé par son Esprit. Il devait finalement contempler l'Eglise comme le corps dont le Christ est la tête, comme le lieu où se communique la plénitude spirituelle qui Lui fut accordée finalement en vertu de sa glorieuse résurrection (*Col.*, 1, 18 ss ; 2, 9 ss ; *Eph.* 4, 12-16 ; 5, 23). Le Père « l'a donné au sommet de tout, pour tête à l'Eglise, qui est son corps, la plénitude même de celui qui remplit absolument tout » (*Eph.*, 1, 23-24). Et c'est ce corps qui actuellement se forme et se développe par l'action de ceux que le Seigneur a choisis pour être ses coopérateurs, les apôtres et prophètes, « organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère en vue de l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous sensemble... à l'état d'homme parfait, à la taille même qui convient à la plénitude du Christ » (*Eph.*, 4, 12-13). Le regard de Paul va sans cesse de l'Eglise qui se fait à l'Eglise achevée et radieuse, celle du dernier

jour, où tous les chrétiens rassemblés auront part à la grâce qui est dans le Christ-Jésus et formeront avec lui, comme un seul fils tout donné au Père (*Eph.*, 2, 18 ; I *Cor.*, 15, 28).

Nous avons donc été amenés à repérer les deux grandes lignes qui déterminent conjointement la théologie paulinienne de l'Eglise : la première, issue du Judaïsme a montré la continuité qui va du peuple de l'ancienne alliance à l'Eglise. Elle décrit la communauté chrétienne comme une assemblée d'élus au bénéfice desquels les promesses ont commencé à se réaliser et qui se trouve tout entière sous l'obédience du Christ-Jésus. Le seconde ligne soulignant davantage la nouveauté chrétienne qui découle du don de l'Esprit de Jésus, met en vedette les aspects divers de l'extraordinaire unité qui relie les chrétiens au Christ et entre eux. Ces deux aspects sont complémentaires : tout comme le chrétien est à la fois avec le Christ et en Lui, ainsi l'Eglise est-elle à la fois l'assemblée des élus et le corps du Christ. Nous aurons à en tenir compte dans l'étude du baptême comme instrument d'agrégation à l'Eglise.

LE BAPTEME COMME AGREGATION AU PEUPLE DE DIEU.

1. Si telle est l'Eglise on conçoit l'importance ecclésiale des moyens qui vont permettre d'y être agrégés. Or c'est le baptême des croyants qui constitue depuis le premier jour le grand moyen d'initiation. S'il est un sacrement qui unit symboliquement et réellement au Christ mort et ressuscité, il est aussi, et du même coup, un geste qui unit les croyants au peuple de Dieu. Il aura une portée ecclésiale à laquelle on doit prêter toute son attention.

Dès les débuts les apôtres proclamèrent que le salut était offert par Dieu en Jésus mort et ressuscité et qu'il serait accordé à ceux qui regrettant leurs péchés « se feraient baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de leurs péchés ». Et le discours de Pierre continue : « vous recevrez alors le don du Saint Esprit. Car elle est pour vous la Promesse ainsi que pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que les appellera le

Seigneur notre Dieu » (*Act.*, 2, 38-39). Il apparaît donc que tout dépend uniquement du choix divin, et non de la naissance charnelle en Israël. Le salut est offert à tous, et aussi à ceux qui sont loin, aux Gentils dont parlait un oracle en *Isaïe* 57, 19. Pour tous il y aura le don de l'Esprit et dès lors la participation à la Promesse. Le baptême au nom du Christ fait donc participer tous les hommes, selon le bon plaisir de Dieu, à l'accomplissement de la promesse faite à Abraham. Bien plus, l'auteur de la notice ajoute tout naturellement : « Ceux qui accueillirent sa parole furent baptisés et, ce jour là, trois mille personnes environ se joignirent à l'Eglise» (*Act.*,2,41). La foi au message évangélique et le baptême constituent donc la communauté des élus dont Jésus est le souverain. Car c'est lui qui constitue son Eglise : « Et chaque jour le Seigneur augmentait considérablement le nombre des sauvés » (*Act.*, 2, 47).

2. Il n'est pas étonnant dès lors que nous retrouvions une telle conception chez Paul. Nous partirons de sa présentation typologique des événements de l'Exode.

Le peuple de l'Exode.

1. Nous avons vu combien le souvenir des événements de l'Exode dominait la vie religieuse juive : on constituait déjà la *Qahal* et on attendait son achèvement ; chaque juif fidèle était associé en quelque sorte aux événements anciens comme en témoignait la célébration liturgique annuelle de la Pâque. On comprend aisément que le christianisme qui s'est considéré comme le peuple de Dieu arrivé au début de sa phase définitive, ait repris et adapté ces vues. Il y avait là une riche matière offerte à la typologie chrétienne et on ne se fit pas faute de l'exploiter depuis les évangélistes jusqu'à l'auteur de l'Apocalypse.

Paul va lui aussi développer la typologie. Il en fixe même le principe de façon remarquable : « Cela leur advint « typiquement » (*tupikos*) et fut écrit pour notre instruction à nous en qui les termes des siècles sont atteints » (I *Cor.*, 10, 11). Les événements de l'Exode se relient à ceux que

nous vivons actuellement ; ils constituaient une phase préparatoire qui se relie réellement à la phase présente et ultime qu'il nous est donné de vivre. Il y a dès lors continuité et développement ; ils sont l'image, la première ébauche de ce qui est en train de s'accomplir. Nous pouvons donc y déchiffrer le sens des événements eschatologiques et actuels.

Or le récit de l'Exode nous présente la naissance du peuple d'Israël ; on pourra aussi y lire une évocation des origines et de la formation de l'Eglise. Paul a ici un but bien délimité et il utilisera seulement certains traits d'une typologie qu'il pouvait pousser bien plus loin (I *Cor.*, 5, 6-8). Il entend en effet avertir les chrétiens de Corinthe de ce qu'il ne suffit pas d'être entré dans l'Eglise par le baptême et d'y avoir reçu l'Eucharistie, il faut encore s'efforcer de correspondre personnellement à Dieu, jour après jour, parmi les nécessaires épreuves de la route. Mais c'est donc un fait, qui seul ici nous intéresse, qu'il présente le baptême comme le rite initiateur du peuple de Dieu.

Je ne veux pas vous le laisser ignorer, frères. Nos pères ont tous été sous la nuée, tous ils ont marché à travers la mer, tous ils se sont baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ils ont mangé le même aliment spirituel... (I *Cor.*, 10, 1-2).

Paul rappelle donc tout d'abord deux faits : les anciens, qui sont nos pères à nous chrétiens, furent sous la nuée et ils ont traversé la mer. La nuée qui est le signe de la présence et de la protection divine était comparée avec la gloire ou la Shekhina : mieux, identifiée avec elle. Dans la tradition chrétienne, et dans notre texte notamment, elle est rapprochée de l'Esprit qui fait de l'Eglise le Temple de Dieu. Mais cette action de l'Esprit se relie au baptême : Paul en voit le signe dans le passage de la Mer, et il accentue le symbolisme en utilisant une tradition rabbinique selon laquelle le peuple était passé sous un tunnel, enveloppé de partout par les eaux. Enfin ce baptême se fit « *eis Môusên* », en Moïse : cette formule ne peut se comprendre qu'en fonction de la phraséologie chrétienne de Paul. Elle

indique le fait que le baptême relie à une personnalité qui domine l'événement. Moïse, qui est dès lors le type du Christ, domine et oriente les événements de l'Exode, comme dans la phase définitive tout se reliera au Christ Seigneur, en vertu même de son sacrifice. Le rite baptismal consacre et dévoue au Christ, mais il est surtout important de noter qu'il s'agit ici du peuple élu comme tel, de nos pères. Il s'agit bel et bien d'un acte collectif de passage et de sanctification, qui amène au jour et à la liberté en Dieu le peuple asservi et captif. Ainsi l'Eglise naît-elle par le passage de l'humanité à travers les eaux du baptême tandis qu'intervient la puissance de l'Esprit. Et tout celà s'opère en fonction du Seigneur de l'Eglise, le Christ Jésus. Enfin, le peuple ainsi constitué va poursuivre une route où Dieu le guide et au terme de laquelle il l'attend. Il sera éprouvé mais aussi réconforté par l'Eucharistie, celle-ci est un viatique, mais elle est aussi participation au sacrifice, comme Paul le notera bientôt (I *Cor.*, 10, 16-17). L'Eglise qui naît par le baptême, c'est bien cette assemblée du culte qui vit en présence de Dieu et pour Lui. Ajoutons encore un trait : les sacrements supposent une correspondance indiquée par le réflexif « se baptiser » qui est plus probable, ils ne dispensent pas d'une correspondance continuelle mais au contraire l'appellent et l'exigent. Cet aperçu doctrinal, comme la plupart de ceux où il est question du baptême, se situe d'ailleurs dans un contexte de parénèse, et ceci montre bien que le baptême ne remplace pas tout effort moral.

Le baptême des prosélytes était-il considéré comme une réitération de l'Exode au plan liturgique ? Le fait est que l'entrée dans le peuple d'Israël était considérée comme l'accès à la protection de la Shekhina ; les prosélytes étaient bénéficiaires de la présence, capables de servir Dieu et de le prier. C'était là le privilège de l'*Ekklêsia*, qui résumait tous les autres. On y atteint désormais par le baptême au Christ auquel on a donné sa foi. Le peuple de Dieu se constitue par le baptême.

2. Nous voudrions rapprocher de ce texte une autre

formule baptismale à première vue assez différente. Elle se lit dans la même I *Cor.*, au terme d'une mise en garde adressée aux chrétiens. Mais il s'agit cette fois du Royaume de Dieu. Paul utilise donc la vieille expression apocalyptique si chère à la tradition évangélique. « Ne savez-vous pas que les injustes n'auront pas de part au Royaume de Dieu ? » (6, 9). Puis après avoir énuméré cette longue liste de fautes et de vices, il continue : « Et c'est bien ce que vous étiez, quelques-uns, mais vous vous êtes purifiés (*apelousasthe*), mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus et par l'Esprit de Dieu » (I *Cor.*, 6, 11).

Il s'agit incontestablement du baptême qui assure une purification : en se baignant dans l'eau du baptême, ils ont exprimé leur volonté de se laver de toute souillure et ce geste symbolique a été appuyé divinement. En fait, ils ont été sanctifiés et déclarés justes : et cela en vertu de Jésus qui a été constitué Seigneur et qui peut accorder à ceux qui se confient à Lui par la réception du baptême, l'Esprit qui est de Dieu. Cet Esprit est la source de toute sainteté. Tel est le Royaume de Dieu, un monde de sainteté : cette dernière conséquence nous amène à l'idée de culte. Le baptême constitue donc le Royaume de Dieu et par le don de la sainteté dispose ses membres au service liturgique du Père. L'Eglise est ce Royaume de prêtres dont parle l'Exode, toute la tradition chrétienne l'a saisi depuis Paul jusqu'à Pierre et jusqu'à l'auteur de l'apocalypse[6].

La postérité d'Abraham et l'héritage de Dieu.

Nous avons dit que le Judaïsme avait eu tendance à exalter de plus en plus le patriarche Abraham : c'était l'ancêtre avec lequel tout commençait et le peuple pouvait lire sa propre vocation dans les paroles que Dieu lui avait adressées. De plus, c'est à Abraham que se reliait le rite de la circoncision qui consacrait et exprimait la participation de ses descendants à l'Alliance et aux promesses.

C'est sur ce plan que Paul devait livrer une de ses batailles les plus importantes et dont les conséquences doctrinales ne pourraient guère être minimisées.

1. On sait l'enjeu du débat : tandis que le Judaïsme militant ne cesse de polémiquer et de s'affirmer face à la religion du Christ, les chrétiens eux-mêmes sont attirés vers deux pôles. Ceux qui sont issus, en majorité, pense-t-on, du Judaïsme, adhèrent au Christ comme sauveur mais jugent préférable de conserver l'ensemble des prescriptions de la Loi juive ; ils pensent même que les Gentils venus au Christ doivent eux aussi les recevoir. Cette attitude est rejetée par Paul : à ses yeux le salut dépend uniquement de l'union au Christ Jésus. La controverse va se jouer, pour une part, autour d'Abraham : c'est qu'il est antérieur à la Loi et qu'il fut justifié avant la circoncision qui est un signe et non pas un sacrement agrégeant au peuple. S'il est vrai que le christianisme a remis en pleine lumière l'élection toute gratuite et généreuse de Dieu, il a aussi affirmé l'importance de la foi au Christ et simultanément du baptême comme moyens de salut. C'est dans ce cadre que se situe le débat dont l'épître aux Galates nous apporte l'argument.

Au fond tout se ramène à une seule question : à qui ira l'héritage promis à Abraham ? qui sera le bénéficiaire des promesses divines ? Le Judaïme répondait : les Juifs de naissance ou, du moins, les circoncis ; les judéo-chrétiens croyaient devoir maintenir, eux aussi, cette dernière exigence. Pour Paul, au contraire, l'héritier, l'authentique lignage (*sperma*) d'Abraham, c'est Jésus-Christ. Lui seul a tout reçu du Père (3, 16) et il peut distribuer ses biens, comme il l'entend. La participation à l'héritage, l'entrée dans la condition filiale, dépend uniquement de l'adhésion à Jésus-Christ comme Sauveur. C'est ce qui s'opère par la foi et le baptême.

« Vous êtes en effet tous fils de Dieu, dans le Christ Jésus, par la foi, car vous tous qui êtes baptisés au Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni esclave ni homme libre,

il n'y a plus ni homme ni femme, car vous êtes tous un dans le Christ Jésus. Or, si vous êtes du Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse. Or je vous le dis, aussi longtemps que l'héritier est enfant, il ne diffère point d'un esclave, tout en étant le maître de tout ; mais il est soumis à des intendants jusqu'au jour fixé par son père. Nous de même, lorsque nous étions enfants, nous étions en servitude, sous tous les éléments du monde. Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi, pour que nous recevions l'adoption. Et parce que vous êtes ses fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs, l'Esprit de son Fils, criant : « Abba, Père ». Ainsi donc tu n'es plus esclave, mais fils ; et si tu es fils, tu es aussi héritier de par Dieu » (*Gal.*, 3, 25 — 4, 7).

Il n'est pas possible de commenter ici ce texte dont on a dit qu'il contient déjà tous les éléments essentiels de la doctrine baptismale de saint Paul[7]. Nous ne l'envisagerons que sous l'angle ecclésial. Nous avons indiqué déjà ce qui fait le cœur de l'argumentation : le Christ seul est l'héritier et il s'associe, comme il le veut, des hommes. Cette union se réalise dans la mesure où l'on croit au Christ et où l'on est uni à Lui par le baptême. C'est ainsi que les chrétiens se trouvent, du même coup, constituer l'authentique descendance d'Abraham (3, 29), celle qui est déjà mise en possession de l'authentique héritage.

Toute l'histoire passée, celle des Gentils, comme celle même d'Israël, ne fut qu'une longue servitude. Les Juifs eux-mêmes, quoique héritiers, étaient sous la Loi, en tutelle. Toutes les promesses portaient sur l'époque messianique, dont le moment restait le secret du Père. Maintenant, tout s'accomplit, et le Fils de Dieu, ayant pris la chair humaine et ses faiblesses, nous a délivrés par sa mort et sa résurrection. A ceux qui seront rattachés à Lui, Il donnera d'avoir part à l'héritage qui lui est remis (4, 6 ; *Rom.*, 8, 17 ; I *Cor.*, 6, 9-11). Ils sont les héritiers légitimes parce qu'ils sont devenus non seulement les fils authentiques d'Abraham (3, 29), mais les fils de Dieu (4, 4). Paul développe ici la notion d'adoption divine : les Galates ont reçu du Christ, par le baptême, l'Esprit qui en les unissant au Fils fait chair et ressuscité, les établit avec lui dans une

condition filiale : c'est dans l'Esprit de Jésus qu'ils peuvent dire : Père, et ce mot situe toute leur prière à un plan inouï. Les prosélytes étaient exclus des prières où il était fait mention des « enfants d'Abraham » car rien ne pouvait leur valoir d'être associés à ce privilège.

Les chrétiens peuvent prier en fonction de leur condition d'enfants du Père. Nous recoupons ainsi ce que nous avons noté a propos de l'Exode : le baptême en introduisant le croyant dans la communauté sainte lui accorde une puissance de prière et de culte proprement divine.

Comment dès lors la circoncision ou l'appartenance à la postérité charnelle d'Abraham ajouteraient-elles un élément à cette admirable condition ? Au contraire c'était là des valeurs qui caractérisaient le temps de l'attente et de la servitude. Tout cela s'efface au temps de la liberté et de la grâce. Et du même coup, c'est une profonde unité qui se noue entre les sauvés : toutes les différences, celles de la race, celle de la condition sociale, celle du sexe, sont dépassées. Tous, quelle que soit leur situation sont unis au même Christ de la même façon, par la foi et le baptême. Nous n'apportons à Dieu que notre pauvreté et notre confiance; nos différences sont des limites et non des avantages, elles sont résolument dépassées, elles ne comptent plus vraiment. Les chrétiens sont tous, au même titre, enfants de Dieu, enfants d'Abraham, membres du peuple héritier des promesses. Ils sont des frères, ils sont tous un dans le Christ.

Ainsi le baptême qui vient à la rencontre de la foi, opère simultanément leur réunion personnelle au Christ et leur insertion au sein de la communauté où une vie de charité fraternelle va s'épanouir normalement. Telle est l'œuvre de l'Esprit de Jésus qui anime leur prière et leur charité. Le même thème est repris de façon explicite dans l'épître à Tite (3, 5).

2. On pourrait se demander si, dans la mentalité de Paul, le baptême ne vient pas remplacer la *circoncision.*

Certains auteurs l'ont cru, d'autres l'ont nié énergiquement8.

La question appelle un traitement nuancé. Il nous parait que le baptême ne peut absolument pas être considéré comme une transposition de la circoncision : il se situe plutôt au plan de la naissance des enfants de Dieu. La circoncision comme Paul le rappelle (*Rom.*, 4, 11), est un signe, le mémorial de l'Alliance, non pas ce qui la constitue (*Gen.*, 17, 9-14). La circoncision est devenue le symbole de l'économie juive et cette économie est désormais dépassée : bien plus, continuer à y adhérer est coupable. Paul ne peut que la rejeter et il aboutit à des formules violentes et sarcastiques. Les Juifs se confient à une chose très matérielle, faite de main d'homme, comme les idôles païennes dont ils se moquent (*Eph.*, 2, 11 ; *Col.*, 2, 11). Ils se confient à la chair (*Phil.*, 3, 3). Reprenant une ligne de pensée ancienne, il va lui opposer l'authentique circoncision qui est dans le cœur et dont Abraham est le père (*Rom.*, 2, 29 ; 4, 12).

Ce n'est que plus tard que, la controverse étant passée, Paul reprendra hardiment le symbolisme et donnera au vieux rite israélite une sorte d'achèvement chrétien. Le texte le plus net se trouve dans *Col.*, 2, 11-12 :

> Dans le Christ « vous avez reçu la circoncision, non une circoncision faite de main d'homme, mais celle qui consiste dans l'entier dépouillement (*apekdusis*) du corps de chair, la circoncision du Christ. Avec lui, par le baptême, plongés dans le tombeau, avec lui encore ressuscités par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Vous étiez morts par suite de vos péchés et de l'incirconcision de votre chair, il vous a fait revivre avec lui... ».

On reconnait tout d'abord la valeur de l'ancien rite, au temps de l'ancienne économie : les Colossiens païens étaient privés de la vie authentique à cause de leurs péchés et de l'incirconcision de leur chair. La circoncision ancienne n'étant cependant elle-même qu'un symbole ou un type : elle ne réalisait pas pleinement cette dénudation, ce complet dépouillement du corps de chair qu'elle était supposée symboliser. Pour qu'un tel passage s'opérât, il fallut le Christ-Jésus. C'est en Jésus crucifié que l'un d'entre nous

passe à la vie nouvelle en Dieu. C'est lui qui le premier a dépouillé le corps de chair et les servitudes qui l'affectent (*Col.*, 2, 14-15). C'est en lui que s'opère, en quelque sorte, en vérité, ce que la circoncision annonçait et ébauchait. Le baptême, associant chaque croyant à la mort et à la résurrection de Jésus, lui accorde, si l'on veut, de participer à cette authentique circoncision, en le dépouillant vraiment de sa faiblesse humaine pour le faire vivre en Dieu, pour le revêtir du Christ pourrait-on dire (*Col.*, 3, 9-10). Et l'auteur de cette œuvre ce n'est plus un homme, mais Dieu lui-même.

3. C'est dans le même sens que nous comprenons l'apparition de la formule « *sphragis* ». Le mot signifie sceau et aussi l'empreinte qu'il imprime. Paul l'utilise plusieurs fois et son usage a donné lieu à maintes discussions. Il semble acquis que le mot doit être mis en relation avec le baptême, du moins dans la majorité des textes[9]. Soit le texte de *Eph.*, 1, 13, qui achève un exposé du mystère de salut qui actuellement se réalise. Le Christ, en vertu de sa croix et de sa résurrection, ramène toutes choses à l'unité, et tout d'abord les deux peuples juif (nous) et païen (vous). Il évoque notamment l'histoire des païens devenus chrétiens : « Et c'est en lui que vous aussi, après avoir entendu la Parole de la vérité, l'Evangile de votre salut, vous avez cru et vous avez reçu le sceau de l'Esprit promis, l'Esprit-Saint, ces arrhes de notre héritage... » (*Eph.*, 1, 13-14). Les Juifs et les Gentils sont donc réunis dans une condition identique ; ils constituent ensemble la famille d'Abraham qui est assurée de posséder l'héritage promis. Bien plus, ils en possèdent déjà la part essentielle, l'Esprit Saint. Celui-ci leur fut donné en vertu de l'initiation chrétienne : ils ont cru à l'évangile du salut, à cette promesse à laquelle Dieu sera fidèle, à cette parole de vérité (= fidélité) ; et par ailleurs ils ont reçu le baptême qui leur a donné l'Esprit. C'est celui qui constitue cette empreinte qui fait d'eux des héritiers d'Abraham, de Dieu. Paul considérait, nous le savons, la circoncision comme un sceau qui témoigne de

la justice et prépare à recevoir l'héritage (*Rom.*, 4, 11). Le contexte littéraire est identique : il suffit de noter que la transposition, retardée par la controverse, est maintenant un fait accompli. La reprise, en passant, du même thème en *Eph.*, 4, 30, montre qu'il était devenu habituel chez l'apôtre. Il se peut qu'il lui ait été d'abord suggéré par son expérience apostolique[10], mais nous pouvons tenir pour acquis qu'il est intégré dans la théologie du peuple de Dieu, famille et héritier d'Abraham.

La nouvelle création et l'homme nouveau.

Enfin, on voit s'ébaucher, un thème qui débordant celui du peuple de Dieu, lui donne cependant ses dimensions définitives. On sait comment Paul a opposé et comparé le Christ et Adam (*Rom.*, 5, 12-20 ; I *Cor.*, 15, 20-22. 45-49) : dépassant ainsi les divisions naturelles, il considère alors l'ensemble de l'humanité qui reliée à Adam devait passer sous la mouvance du Christ qui l'assume et la sauve. Ce thème qui joue en sourdine dans les grandes épîtres va aboutir à quelques grands aperçus dans les épîtres de la captivité. Il se présente sous deux formes connexes, celle de l'homme nouveau qui s'oppose à l'homme ancien ou encore de l'homme psychique opposé au « spirituel » d'abord, celle de la nouvelle création qui s'oppose aux choses anciennes. Ici encore le baptême apparaîtra comme le constitutif de cette humanité nouvelle.

LE BAPTEME ET LA FORMATION DU CORPS DU CHRIST.

L'Eglise du Christ se situe dans le sillage du peuple d'Israël, mais elle est déjà le peuple messianique : s'il y a continuité il y a surtout dépassement, accomplissement, une plénitude commencée et qui ne demande désormais qu'à s'achever. C'est pourquoi nous avons vu saint Paul reprendre hardiment les thèmes les plus chers à la tradition juive : l'Eglise est le vrai peuple de l'Exode, la véritable postérité d'Abraham. Mais toutes ces réalités sont vécues à un niveau extraordinaire que l'espérance d'Israël avait

à peine entrevu : le don de l'Esprit divin caractérise l'âge messianique, il est accordé en abondance à la communauté, il l'a constituée et lui donne finalement ses caractéristiques essentielles. C'est pourquoi, Paul, non content de transposer les formules traditionnelles en les affectant d'un exposant « spirituel », fut conduit vers des représentations nouvelles. Ici aussi nous retrouvons des allusions au baptême que nous devons considérer avec soin.

1. On sait que la doctrine concernant le corps du Christ s'est très vraisemblablement développée par étapes. Or, nous trouvons dès le début, en relation avec elle, une allusion fort nette au baptême (I *Cor.*, 12, 12-15). Rappelons tout d'abord le contexte. Le but de Paul est parénétique : il se trouve devant une communauté grecque où l'estime exagérée pour certains charismes de gnose a mené à des excès inquiétants. Paul craint notamment une conception intellectuelle et individualiste qui ouvrirait la porte à tous les égoïsmes. Il rappelle que les charismes sont tous le fait du même Esprit comme du même Seigneur et du même Père (12, 4-6) et qu'ils sont tous destinés au bien de l'ensemble de la communauté : ils ne sont que dons et ils sont donnés en vue des autres. Et l'apôtre d'appuyer son affirmation en reprenant le vieil apologue hellénistique du corps et des membres : la société humaine est formée d'hommes qui apportent leurs capacités et leurs faiblesses ; chacun doit jouer son rôle au service des autres dont il reçoit d'ailleurs tant. L'argument est repris et adapté en fonction de l'expérience chrétienne : la communauté de Corinthe est donc comme un corps ; chaque membre reçoit des charismes en vue de l'ensemble et non pour son usage personnel exclusif ni pour affirmer sa supériorité. Dans l'Eglise tout est don et tout est service.

Paul est donc conduit, tout normalement vers une formule promise à de grands développements : l'Eglise est un corps du Christ et les chrétiens en sont les membres. Mais dès ce moment sa réflexion religieuse lui permettait de dépasser cette simple comparaison. Il sait que l'union person-

nelle du chrétien à son Seigneur ressuscité se réalise par le don de l'Esprit même de Jésus de telle sorte que l'on peut dire, en un certain sens, qu'il est un avec lui, qu'il est comme un membre du Christ (I *Cor.*, 6, 15). S'il est vrai que celui qui s'unit à la courtisane ne fait qu'une seule entité, un seul corps, avec elle, de même on peut dire que le chrétien uni à son Seigneur ne fait avec lui qu'un seul esprit (I *Cor.*, 6, 16-17) : seule la crudité de la comparaison l'empêche de dire, ici, un seul corps, mais la formule est proche. Il suffira sans doute de trouver un autre cadre littéraire. C'est ce qui se produit précisément en I *Cor.*, 12, 12-13 et dans un texte où il est question du baptême.

Car, de même que le corps est un et possède beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, pour nombreux qu'ils soient, ne sont qu'un seul corps, de même le Christ... Car de même, de par un seul esprit, nous avons été baptisés en un seul corps, et les Juifs et les Grecs, et les esclaves et les hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un même esprit.

Ce texte important est d'interprétation délicate. On nous excusera de ne pouvoir entrer dans les détails et d'indiquer seulement les grandes lignes d'interprétation, aucune solution de détail n'ayant jusqu'ici donné entière satisfaction. Deux difficultés importantes nous guettent : le sens du mot Christ et celui du mots corps au v. 13 ; ajoutons un problème secondaire à propos du verbe « *epotisthêmen* », que nous ne pouvons entièrement négliger.

Le verset 12 nous présente une comparaison dont le second terme tient en un mot et dans une idée qui est développée au v. 13. Notons-le immédiatement, cette faiblesse littéraire est significative. Paul n'a pas voulu transposer minitieusement sa comparaison, démarquant pas à pas chaque élément. Il y aura là, probablement, un certain changement de plan. Le fait est que la comparaison pouvait normalement se développer selon deux directions : ou bien on personnifie le corps qui possède des membres ou bien on le considère comme constitué par eux, comme le résultat de leur amalgame. Nous pensons que Paul amorça la pre-

mière comparaison : ainsi le Christ personnel possède de nombreux membres qu'il ramène à l'unité ; ceci est simple et ne fait que reprendre la doctrine de I *Cor.*, 6, 15-18. Mais faut-il aller plus loin et dire que le Christ est composé par les membres et devient, en quelque sorte, la somme de ses membres, qu'il s'agit en quelque sorte d'un Christ collectif composé et du Seigneur ressuscité et des chrétiens ? Certains Pères de l'Eglise le diront sans difficulté et saint Augustin parle notamment du Christ total. Mais, Paul, en ce moment, recule devant une telle expression : pour lui le Christ est le Christ personnel, celui qui a souffert et qui est actuellement ressuscité, son Seigneur et celui de l'Eglise. Certes, le développement ultérieur est légitime, mais il ne correspond pas à l'optique paulinienne qui est, sur ce point, concrète et personnelle[11].

C'est donc au v. 13 que l'on trouvera l'idée que Paul veut suggérer à partir, ou mieux en regard, de l'apologue grec. Ainsi, les chrétiens qui ont tous reçu du Christ le même esprit forment une unité : certes ils sont différents selon la nature, et la condition sociale, Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres, mais tout cela est dépassé par le don de l'Esprit divin, du même Esprit accordé à tous. L'idée dominante est évidemment ici celle de l'unité : tous ont reçu du Christ le même Esprit qui les renouvelle et les hisse à un niveau d'existence en Dieu, à cette vie qui n'est pas seulement avec le Christ mais, pour ainsi dire, en lui. Et ils sont du même coup unis les uns aux autres : vivant du même esprit et unis personnellement au même Seigneur, ils constituent vraiment, selon l'apologue un corps. Et voici le développement de la comparaison amorcé : il faudra qu'au sein de la communauté chacun vive en fonction des autres, qu'il n'y ait ni égoïsme, ni tendance à s'isoler pour jouir de ses dons, que tous prennent part aux joies et aux peines de tous, de la communauté. « Vous êtes un corps du Christ, vous les membres les uns des autres » (12,27). Tel est le sens général de la comparaison : nous pouvons maintenant revenir au v. 13.

C'est par le baptême qu'ils ont reçu l'esprit qui les unit: mais Paul ajoute qu'ils ont été baptisés à un seul corps (*eis en sôma*). Le sens le plus simple est évidemment le suivant: par le baptême et l'action de l'esprit ces hommes si divers sont devenus un corps. C'est le sens des anciens et de la plupart des modernes. Il nous semble préférable : le baptême est donc un sacrement qui engendre l'Eglise, qui fait de cette multitude d'hommes si divers un seul corps animé par un seul esprit et qui appartient au Christ qui est la source de l'Esprit (II *Cor.*, 3, 16-18 ; *Rom.*, 1,4). Nous dépassons ainsi les vues précédentes et l'acte baptismal apparaît bien comme l'acte par lequel se forme et se structure le corps du Christ[12].

Il reste à éclaircir la signification du dernier membre de phrase ; on le traduit normalement : « et tous nous fûmes abreuvés par un seul esprit ». Les commentateurs se partagent : les uns pensent au baptême, d'autres à l'Eucharistie, quelques-uns croient même pouvoir retrouver la confirmation. L'usage de l'aoriste conseille de retrouver ici un événement accompli une fois pour toutes et qui est normalement le baptême : nous aurions ici une formule qui vient doubler la première en insistant sur l'aspect le plus important, à savoir le don du même esprit à tous. Faut-il rappeler que le thème de l'eau qui permet de vivre est utilisé fréquemment dans l'Ancien Testament pour désigner symboliquement les biens messianiques, (*Is.*, 12, 3 ; 55, 1 ; *Jer.*, 2, 13). Il est dit de la Sagesse : « Elle le nourrira du pain de l'intelligence et lui donnera à boire (*potisei*) l'eau de sagesse » (*Eccli.*, 15, 3). On parle aussi d'être abreuvé par l'Esprit (*Is.*, 32, 15; 29, 10; *Joël*, 3, 1s.; *Zach.*, 12, 10; *Ez.*, 17, 7; 32, 6). C'est au baptême que les chrétiens ont été abreuvés par l'Esprit. Comme le note fort justement R. Schnackenburg, Paul a tendance à insister davantage sur le fruit du sacrement que sur le rite qui nous l'apporte : sa mentalité réaliste et concrète le porte directement à l'essentiel. Ce qui explique qu'il parle relativement peu des rites eux-mêmes, pour s'attacher le plus souvent à la

vie nouvelle dans l'esprit[13].

Malgré les difficultés d'interprétation et les hésitations légitimes, il nous semble que notre texte apporte un élément précieux. C'est un fait que l'élaboration de la théologie de l'Eglise comme corps du Christ va connaître encore d'admirables développements et il est vrai aussi que ces développements théologiques marquent un pas en avant dans l'intelligence du mystère de l'Eglise. Il est d'autant plus important de noter la place que, spontanément, Paul attribue au baptême. Il n'est pas seulement un instrument d'agrégation au peuple de Dieu, il est aussi un authentique sacrement qui en donnant au croyant l'Esprit du Christ, forme ou édifie le corps du Christ qu'est l'Eglise. Les développements du thème dans les épîtres de la captivité, ne font pas mention explicitement du baptême, mais nous en savons assez pour entrevoir quelle place il trouverait dans un exposé complet de cette théologie.

2. On sait comment les épîtres de la captivité nous mènent jusqu'aux sommets de la doctrine de l'Apôtre. Elles se caractérisent par une vue élargie et très unifiée du mystère de Dieu. Paul a de plus en plus contemplé l'extraordinaire personnalité du Christ-Jésus, exprimant de plus en plus nettement et le fait de sa divinité et l'éminence de sa condition glorieuse, à la droite du Père. Dans le même moment il l'atteint comme le Seigneur de l'Eglise et par elle, des univers : en fonction de Lui tout s'unifie et est ramené au Père. C'est ainsi que la doctrine de l'Eglise universelle comme corps du Christ va atteindre, chez lui, son expression définitive : le Christ a reçu de par sa résurrection et son exaltation, une plénitude de vertu spirituelle et divine dont son humanité est le réceptacle : « C'est en lui qu'habite corporellement la plénitude de la divinité » (*Col.*, 2, 9). Et cette plénitude qui réside en son corps il va la communiquer à l'Eglise : celle-ci sera, en quelque sorte, identifiée mystiquement à l'humanité du Christ ressuscité ; elle sera son corps qui reçoit toute vie de lui. Il est, en ce sens, la tête de son corps qui est l'Eglise, Elle est

« le plérôme même de celui qui remplit absolument tout » (*Eph.*, 1, 23).

Mais il est d'autres formules qui suggèrent elles aussi cette union extraordinaire qui relie le Christ et son Eglise, et notamment celle des épousailles. Elle remonte aux premiers prophètes : le peuple est comme une épouse que Yahvé s'est choisie, autrefois au désert ; il l'a aimée et comblée de biens ; elle fut infidèle mais l'amour divin fut le plus fort et, l'ayant ramenée à lui, il la purifia et en fit à nouveau son épouse (*Os.*, 2-3 ; *Ez.*, 16 ; *Jer.*, 2-4 ; 31 ; *Cant.*). Ce thème familier aux Rabbins, avait été utilisé à mainte reprise dans le Nouveau Testament et notamment par saint Paul (II *Cor.*, 11, 2). Pour lui aussi l'Eglise est l'épouse du Christ parce qu'elle est l'Israël nouveau. Mais, dans l'épître aux Ephésiens on assiste à un singulier déploiement du thème. L'occasion en est fournie par une formule de *Gen.*, 2, 24 : «ils seront deux en une seule chair», en un seul corps. On a donc un point de contact littéraire avec la doctrine de l'Eglise comme corps du Christ, et Paul va s'engager sur cette voie (*Eph.*, 5, 22-33). Nous n'avons à retenir ici qu'un passage important pour notre sujet :

> Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier, la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne, afin de se la présenter cette Eglise, toute glorieuse, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Eph.*, 5, 25-27).

Dans la réalisation du Mystère de Dieu, le grand œuvre est le fait du Christ. Tout procède de son amour pour l'Eglise; il s'est donné pour elle afin de la constituer sainte, pure et sans tâche, prête à cette union si intime que nous avons décrite. L'Eglise c'est le peuple d'Israël infidèle, c'est, plus largement l'humanité pécheresse que Paul appelle, dans un autre contexte littéraire, l'homme ancien. Il fallait purifier cette communauté de ses fautes et positivement la sanctifier, la faire participer à cette qualité proprement divine qui lui permettra d'entrer dans la communion du Christ et d'aller avec Lui et en Lui au Père.

Il fallait la débarrasser de toute tache ou ride, du péché, pour la rendre capable du vrai culte divin, « sainte et immaculée »[14].

C'est donc le sacrifice du Christ qui fonde et permet cette purification et cette sanctification de la communauté. Mais cela s'opère concrètement par le baptême qui est décrit ici fort nettement. Il s'agit d'un « bain d'eau » (*loutron tou udatos*). Cette expression est unique dans saint Paul, mais on peut immédiatement la rapprocher de celle de I *Cor.*, 6, 11. Le baptême, c'est un aspect essentiel, est un rite qui représente et réalise une purification des péchés et accorde positivement une participation à la sainteté divine. Faut-il voir ici une allusion au bain nuptial qui précédait le mariage dans certains milieux grecs[15] ? Ne vaut-il pas mieux y trouver un souvenir d'un détail de l'allégorie développée par Ezéchiel (16, 4.9) ? Cette dernière solution nous plairait davantage. Toujours est-il que le peuple tout entier est introduit dans une sphère nouvelle, celle de la sainteté et de la communion avec le Christ, par le baptême d'eau qui reçoit son efficacité d'une parole chargée d'une force divine[16].

Ce texte apporte donc une sorte d'achèvement à la doctrine que nous avons considérée tout au long de cette étude. Le baptême est donné par le Christ, il tire son efficacité de son amour puissant qui le conduisit jusqu'au don sans réserve de la croix auquel le Père répondit par le don de la Résurrection, une plénitude de force divine et de sainteté qui l'introduisit, comme homme, dans la glorieuse communion du Père, « assis à la droite dans les cieux » (*Eph.*, 1, 20). C'est là qu'il va mener le peuple qu'il s'est acquis, l'humanité qu'il a rachetée. Celle-ci va passer, comme telle, par le baptême à un état de pureté et de sainteté qui trouvera son achèvement dans la gloire du dernier jour (*Col.*, 1, 27). C'est par le baptême que le Christ constitue l'Eglise, fait passer l'humanité en l'Eglise, l'adapte à la communion avec Lui et partant, avec le Père (*Eph.*, 2, 18). Certes, cette action s'opère par les apôtres

et ceux qui agissent au nom de l'Eglise, mais elle est, au premier chef, l'œuvre du Christ mort et ressuscité. Ainsi le baptême nous est apparu de plus en plus nettement comme un geste puissant qui constitue l'Eglise. Certes il est essentiellement un acte du Christ Seigneur et qui nous unit personnellement au Christ. Mais là où est le Christ, là est l'Eglise et c'est en entrant concrètement dans l'Eglise qu'on le rejoint. Le Christ agit par l'Eglise et c'est en son nom qu'elle donne le baptême, posant des gestes symboliques auxquels Il donne une force divine. Et tout cela afin de réunir les hommes dans cette grande famille fraternelle dont l'Esprit de charité est l'âme et le lien. Le baptême est le grand geste d'amour du Christ qui réalise son Eglise et veut la mener avec lui au Père. Il est donc aussi le grand geste qui fait la paix, qui réunit les hommes par delà toutes les différences que le péché avait introduites, dans l'unité de l'Esprit de charité et dans la communion du Seigneur et du Père. « Supportez-vous par la charité les uns les autres ; appliquez-vous à conserver l'unité d'esprit par le lien de la paix. Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit, puisqu'aussi bien vous avez été appelés par votre vocation, à une seule espérance. Il n'y a qu'un Seigneur et Père de tous, qui est au-dessus de tous, qui agit en tous, qui est en tous. » (*Eph.*, 4, 2-6).

Malines. Jean GIBLET.

NOTES

1. J. SCHMITT, *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique*, dans *La Maison-Dieu* n° 32, 1952, pp. 53-73.

2. G. A. DANELL, *The idea of God's people in the Bible*, dans *The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology*... Londres, 1953, pp. 23-36 ; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, pp. 18 ss ; 72-110.

3. J. Bonsirven, op. cit., t. I, pp. 18-19.

4. H. Rowley, *The biblical doctrine of Election*, Londres, 1950 ; J. Bonsirven, op. cit., p. 33.

5. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, pp. 10 ss. L'esquisse qui va suivre dépend de cet ouvrage important.

6. Voir surtout I *Pet.*, 2, 4 où le thème est lié au baptême.

7 A Grail, *Le baptême dans l'épître aux Galates*, dans la *Revue Biblique*, t. LVIII 1951, pp. 503-520 ; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Gottingen, 1951, pp. 126 ss.

8. Calvin, Leenhardt, Cullmann inclinent en ce sens ; voir par contre H. Rowley, *The unity of the Bible, Londres*, 1953, pp. 115 ss.

9. F. J. Dolger, *Sphragis*, Paderborn, 1911, pp. 119-171 ; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Münich, 1950, pp. 81-85. On peut citer dans la première littérature chrétienne II *Clem.*, 7, 6 ; 8, 6 ; Hermas s. VIII, 6, 3 ; IX, 16, 3, 4. 5. 7 ; 17, 4.

10. II Cor., 1, 20-22 selon R. Schnackenburg, in loco.

11. La plupart des auteurs catholiques acceptent sans difficulté le sens collectif, notamment Allo, Mersch, Prat, Wikenhauser ; la réaction de L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise...*, p. 218 n. 1 a été suivie par Huby, W. Goossens, *l'Eglise corps du Christ d'après saint Paul*, Paris, 1949 ; J. Havet, *Christ collectif ou Christ individuel en I Cor.*, 12, 12, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, t. XXIII, 1947, pp. 499-520.

12. Nous croyons devoir nous séparer ici de l'interprétation de L. Cerfaux, op. cit. pp. 219-220, qui voit ici le corps du Christ personnel, le corps immolé et rapproche de *Rom.*, 6, 4-6. Les arguments littéraires apportés ne semblent pas imposer cette solution intéressante certes, mais un peu trop compliquée à notre sens.

13. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach Apostel Paulus, Münich*, 1950, pp. 78-80. 85-86.

14. *Cf.* E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe, Göttingen*, 1902, pp. 212-214 ; T. Abbott, *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edinburgh, 1897.

15. O. Casel, *Die Taufe als Brautbad der Kirche*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. V, 1925 p. 144 ; J. Robilliard, *Le symbolisme du mariage selon saint Paul*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1932, pp. 242-247.

16. Le choix du mot *rhêma* et l'absence d'article excluent l'hypothèse d'une allusion à l'Evangile. Il s'agit d'une parole divine qui donne sa portée au rite.

LE BAPTÊME, INCORPORATION DU CHRÉTIEN AU CHRIST

Le baptême est le passage du monde ancien au monde nouveau, du vieil homme à l'homme nouveau, de l'humanité brisée par le péché au nouveau peuple de Dieu. Plus précisément, il situe le pécheur au moment même où s'est effectué ce passage, il le rend contemporain de la Mort et de la Résurrection du Christ, il le plonge en plein mystère sauveur. Ce lien entre le mystère du Christ mort et ressuscité et le rite sacramentel d'agrégation à la communauté chrétienne est bien établi dès qu'apparaît le baptême dans les premiers documents chrétiens. C'est saint Paul qui nous en a laissé la doctrine la plus élaborée.

Sans revenir sur les symboles pauliniens du baptême ni sur les aspects si divers et si harmoniques de l'enseignement des épîtres sur le sacrement d'initiation, il faut reprendre ici les principales formules et les lieux majeurs où l'apôtre exprime sa doctrine de l'insertion du chrétien dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, afin d'en dégager l'inspiration et la portée[1].

I. FORMULES ET TEXTES.

La réflexion de Paul sur la signification du baptême se trouve concentrée en deux textes étroitement apparentés, le chapitre 6 de l'épître aux Romains et le chapitre 2 de l'épître aux Colossiens. Le baptême y est décrit en termes *d'insertion* dans les événements du salut, de mort, d'ensevelissement et de résurrection *avec* le Christ. Les épîtres

précédentes, la 1[re] aux Corinthiens et l'épître aux Galates, offrent des formules qui affirment plutôt l'*appartenance* au Christ du baptisé : vous avez été baptisés *au nom de Jésus*; vous avez été baptisés *dans* le Christ...

« *Baptisés au nom de Jésus* » (1 *Cor.*, 1, 13-15).

La formule primitive des Actes, liant le rite baptismal à l'invocation du nom de Jésus (*cf. Act.*, 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5 ; 22, 16), se retrouve à l'arrière-fond de deux passages de la première épître aux Corinthiens. Au début de sa lettre, Paul s'élève contre les partis qui divisent la communauté de Corinthe. Contre cette situation et cet esprit de clan il avance trois arguments : la communauté représente le Christ (*cf.* 1 *Cor.*, 12, 12), or le Christ n'est pas divisé ; c'est le Christ qui est mort pour s'acquérir un peuple, dès lors c'est à lui que les Corinthiens appartiennent, et non à Paul, Appolos ou Céphas ; enfin le baptême qui fait entrer dans la communauté chrétienne n'est pas conféré au nom de Paul (v. 13). Paul laisse entendre indirectement qu'il est conféré au nom de Jésus, ce qu'il exprime nettement à propos de la sainteté donnée par le baptême : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés par le Nom du Seigneur Jésus-Christ... » (6, 11). Sans doute s'agit-il d'une formule liturgique primitive, mais dans l'esprit de Paul, la formule traduit une réalité profonde : la nouvelle appartenance des baptisés au Seigneur Jésus-Christ. Dans le langage profane des affaires et du droit, cette formule « *au nom de* » désignait une appartenance, un droit de propriété attesté par un acte. C'est la même idée qui est affirmée dans le contexte de l'épître : on appartient comme à son maître à celui au nom duquel on a été baptisé. Et pour dissiper encore mieux l'équivoque, Paul se réjouit de n'avoir baptisé que très peu de Corinthiens. Son rôle propre est d'annoncer l'Evangile (vv. 14-17). Ce n'est point là déprécier le baptême, mais souligner l'origine de sa valeur : le Seigneur qui a été crucifié pour nous et auquel nous

appartenons (*cf.* 3, 23 ; 6, 19 ; 11, 3). C'est un thème sous-jacent à toute la lettre : le « chef » du chrétien, c'est le Christ. Il n'appartient à aucun autre maître. Et c'est le baptême « au nom de Jésus » qui l'a transféré dans le Royaume de Dieu. Le rite est évoqué sobrement ; il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il est mentionné immédiatement après la mort du Christ. Mais la signification est déjà fortement dégagée, à partir d'une formule sans doute expressive de cette appropriation par le Christ (*cf. Eph.*, 5, 26).

« *Baptisés dans le Christ* » (*Gal.*, 3, 27)[2].

Lorsque Paul, dans un autre passage de la même épître (10,1 ss.), utilise le type de l'Exode, il l'interprète déjà en langage chrétien et il est probable qu'il faut voir en ces mots : « *tous ont été baptisés en Moïse* », une allusion à la formule de l'épître aux Galates (3, 27) : « *baptisés dans le Christ* ». Mais en quel sens comprendre ce baptême dans le Christ ? Pour éclairer la formule il faut fixer le sens du mot « *baptiser* » et tenir compte de l'expression parallèle : « *revêtir le Christ* ».

Certains interprètes ont voulu donner au verbe « *baptiser* » son sens étymologique de « *plonger* ». Le passage aurait donc une résonance mystique, puisque Paul exprimerait la plongée mystique du chrétien dans le Christ comme dans une sorte de milieu divin. Il ne faudrait plus songer à un lien d'appartenance comme celui qui lie le serviteur à son maître, mais à un rapport ontologique comme celui de la partie à un tout. Au contraire, d'autres commentateurs maintiennent à cette formule, comme à la première, une signification plus juridique. Ils font remarquer, à juste titre, que dans l'usage du Nouveau Testament, le sens étymologique de « *plonger* » était à peu près complètement oblitéré et que le verbe avait acquis un sens technique, rituel. De plus, les termes parallèles « *baptisés en Moïse* » ne peuvent s'entendre dans ce sens mystique : le baptême à Moïse ne peut être entendu qu'au sens d'une

relation d'appartenance à Moïse comme au chef désigné par Dieu à son peuple. On a simplement ici une expression traduisant un rapport, du type de celle qui est employée pour la foi : « *croire en* » et qui traduit l'adhésion au Christ[3]. On resterait donc au plan juridique de l'appartenance totale du chrétien au Christ, telle que l'exprime le v. 28 et l'image du fils opposée à celle de l'esclave (4, 1-7).

Cette exégèse est-elle compatible avec le verset pris dans son ensemble : « *Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ* » ? Quelle est la portée de ce symbole du vêtement ? Autant le symbolisme du dépouillement pourrait rencontrer, semble-t-il, des attaches dans le judaïsme, autant la plupart des auteurs écartent ici toute allusion à la robe baptismale, dont aucune attestation certaine ne remonte au-delà du IVe siècle. Mais on peut découvrir un autre symbolisme sous cette image des néophytes qui « *endossent* » le Christ : après avoir dépouillé leurs propres vêtements, ils entraient dans l'eau qui les enveloppait comme un habit. Après avoir dépouillé le vieil homme, ils plongeaient dans le Christ qui les entourait de toutes parts comme une sorte de milieu nouveau. Cette image serait homogène à celle des bains de régénération et de rénovation (*Tit.*, 3,5) et à celle de l'Epouse qui sort resplendissante de gloire divine du bain baptismal (*Eph.*, 5, 26). Aussi bien le contexte du passage de l'épître aux Galates souligne-t-il ce caractère social, ecclésial, de l'image : c'est un seul et même vêtement, le Christ ressuscité, qui renferme tous les baptisés, faisant disparaître toute distinction nationale, sociale, sexuelle et les constituant « *un dans le Christ-Jésus* »[4].

Est-il cependant nécessaire de supposer une base symbolique à cette image du revêtement ? Paul reprendra l'expression « *baptisés dans le Christ* » (*Rom.*, 6, 3), mais pour développer le symbolisme de l'ensevelissement du vieil homme et non celui d'un revêtement. Au contraire, l'image du revêtement exprime constamment chez lui

l'aspect résurrection, naissance de l'homme nouveau. Il ne faut peut-être pas chercher une parfaite cohérence dans la manière dont Paul manie les images, mais il paraît difficile de ne pas faire un rapprochement entre *Col.*, 3, 9-10 et 2, 11-12 : le dépouillement du vieil homme correspond à l'ensevelissement sous l'eau baptismale, tandis que le revêtement de l'homme nouveau est la conséquence de la résurrection avec le Christ. Sans préjuger en rien de l'existence, à la base de cet enseignement, du symbolisme liturgique de l'entrée et de la sortie du bain baptismal, il semble donc que l'image du revêtement ne suppose pas chez Paul le geste du candidat au baptême plongeant sous l'eau, se laissant ensevelir dans le bain. C'est une métaphore toute faite, familière à la Bible grecque, qui s'adaptait bien au contexte du baptême, dont il se sert pour marquer le changement profond que le baptême opère dans l'être personnel et le destin de l'homme : à base de l'unité de tous dans le Christ, se trouve une relation de chaque chrétien avec le Christ. Un progrès pourtant très net se dessine dans l'explication de cette appartenance : le baptême fait du chrétien un fils de Dieu (3, 26 ; 4, 1-6) ; il lui confère l'adoption filiale ; il lui permet de s'adresser au Père comme le Fils en personne ; il le transforme et le conforme à l'image du Fils. Peut-être avons-nous un écho de cette doctrine dans l'expérience de Paul lui-même : « *Je suis crucifié avec le Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi* ». (*Gal.*, 2, 19-20). Le baptême est ce point de partage entre l'avant et l'après, où le chrétien se trouve inséré dans le salut réalisé en Jésus : il inaugure en lui cette transformation totale, à l'image du Fils, qui s'achèvera le jour où endossant l'incorruptibilité, il revêtira parfaitement le Christ ressuscité (1 *Cor.*, 1, 53-54).

Sans emprunter l'image de la « plongée dans le Christ pneumatique »[5], on peut donc maintenir à ce passage de l'épître aux Galates une signification profondément mystique. La formule « *baptiser au Christ* » peut être strictement l'expression d'une appartenance juridique, assez

proche de la première formule «*baptiser au nom de Jésus*». qui, à l'origine, pouvait différencier le baptême chrétien du baptême de Jean ou d'autres rites juifs. Mais parce que le baptême chrétien se réfère au Mystère du Christ, cette formule ne pouvait pas demeurer une expression purement juridique. Pour Paul, par delà les mots, c'est la réalité du salut qui compte : avec l'épître aux Romains et l'épître aux Colossiens, la formule va céder le pas à une doctrine élaborée, semble-t-il, à partir du rite baptismal lui-même.

« *Ensevelis par le Baptême dans la mort* » (*Rom.*, 6, 1-11 ; *Col.*, 2, 11-13).

Ces deux textes témoignent d'une insertion de la vie chrétienne dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, traduite par ces composés forgés par Paul lui-même : « *crucifiés avec ; ensevelis avec ; vivants avec ; ressuscités avec* ». Tous deux rapprochent le rite baptismal de l'ensevelissement, et donc de la mort. On pourrait donc s'attendre, si l'immersion symbolise cette phrase de la Rédemption, à ce que la sortie du bain baptismal représente la résurrection du baptisé avec le Christ. L'ensemble des commentateurs admet ce double symbolisme, mais il demeure contesté. On a soutenu que le baptême ne sous-tend pas la pensée de Paul tout au long de ces deux textes, qu'il songe avant tout au schéma de la prédication primitive mort-résurrection et que le symbolisme baptismal s'arrête à l'ensevelissement[6]. Il faut donc revenir brièvement sur la construction de ces passages.

Le texte baptismal de l'épître aux Romains se situe dans une exhortation à rompre avec le péché. Paul fait appel à une doctrine bien connue de ses destinataires : « *Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ-Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ?* » Il y reviendra au v. 8 : « *Nous croyons* » et au v. 9 : « *Sachant que le Christ...* ». L'insistance est trop forte pour que ces expressions relèvent purement et simplement de la rhétorique. Paul se réfère à

un enseignement classique : d'une part les événements sauveurs de la mort et de la résurrection du Christ ; d'autre part, le rapport existant entre ces événements du salut et le sacrement de l'initiation chrétienne. Mais il va plus loin et c'est à ce point précis, qu'il avance ses vues personnelles. Il creuse cette relation affirmée traditionnellement entre la mort rédemptrice du Christ et le baptême. Le v. 4 fournit l'explication à partir du rite baptismal lui-même :

Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle.

Tout le développement qui suit est commandé par le couple mort-vie, les vv. 5-8 exploitant l'idée de la mort du Christ et les vv. 8-10 revenant sur cette vie nouvelle, sous un angle eschatologique. Ils sont construits d'une manière symétrique :

A — *a*) *Si* nous sommes devenus

de l'unité organique du chrétien avec le Christ dans la *mort,* suit son unité avec lui dans la *résurrection.*

b) *comprenant que*

développement sur le vieil homme crucifié avec le Christ, afin que cesse l'esclavage du péché.

c) *car celui qui est mort*

axiome d'ordre général que Paul amène comme preuve de ce qu'il vient d'avancer.

B — *a*) *Si* nous sommes morts

l'espérance dans la *vie* avec le Christ, déjà commencée mais qui s'épanouira dans la résurrection, s'enracine dans notre *mort* avec lui.

b) *sachant que*

développement sur le Christ ressuscité, que la mort ne domine plus.

c) *car celui qui est mort*

preuve par l'application au cas du Christ de l'axiome du v. 7 : sa mort a réalisé « une fois pour toutes » la libération du péché ; sa vie est une entrée définitive dans la vie de Dieu.

Ce tableau à deux volets reprend membre par membre l'affirmation des vv. 3-4 sur le baptême, pour mettre en valeur sa relation au mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Dès lors, il établit toute la vie chrétienne

dans cette tension de mort et de vie. Et l'Apôtre peut conclure :

> Et vous de même, regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus.

Il a atteint son but et réfute l'objection soulevée au début (v. 1).

La perspective morale domine tout le passage, mais l'exigence de vie se fonde sur un fait acquis, sur une réalité ontologique pour ainsi dire : le chrétien est « *dans le Christ Jésus* » ; sa vie, son être lui appartiennent. Et cette situation résulte d'un acte passé qui fonde cette conséquence durable ; elle s'origine dans un événement unique, qui s'est produit « *une fois pour toutes* ». Dans l'histoire du salut, l'événement décisif, c'est la mort et la résurrection du Christ. Dans la vie de chaque chrétien, l'acte unique qui le fait entrer dans le mystère rédempteur, c'est le baptême. A la double étape du mystère du Christ, d'une part crucifixion-mort-ensevelissement et d'autre part retour à la vie, correspond un double aspect dans le salut du chrétien, d'une part crucifixion-mort-ensevelissement du vieil homme asservi par le péché et d'autre part résurrection à une vie nouvelle. A travers cette double étape, le chrétien devient « *un même être* » *avec le Christ*[7].

Les difficultés commencent dès qu'il s'agit de savoir si l'image du rite baptismal se dessine en filigrane de tout ce passage, ou du moins si le déroulement du baptême lui-même en ses deux moments, entrée dans le bain et sortie de l'eau, symbolise la double étape mort-vie dans la pensée de Paul. Il faut exclure l'idée de trois moments : l'entrée dans l'eau signifiant la mort ; le temps de l'immersion représentant l'ensevelissement et la sortie correspondant à la résurrection[8]. Car toute l'originalité de Paul consiste précisément à substituer l'ensevelissement (v. 4) à la mort, dont la relation au baptême était traditionnelle. Et cette substitution était géniale, puisqu'elle lui permettait de voir cette mort symbolisée dans le rite même de l'immersion :

le baptême dans la mort du Christ est vraiment un ensevelissement du vieil homme. La force originelle du terme « *baptiser* » pouvait l'aider à faire cette substitution[9], mais plus encore sans doute le rapport traditionnellement établi entre les événements du salut et le rite d'initiation chrétienne. Pour Paul, les termes qu'il accumule : mort, ensevelissement, crucifixion ne désignent donc pas des étapes différentes, ils servent simplement à mieux accentuer la relation qui existe entre le Christ crucifié et ce qu'il appelle le « *baptême dans la mort* »[10] *: nous avons été ensevelis avec le Christ ; notre vieil homme a été crucifié avec lui ; nous sommes morts avec le Christ.*

Mais faut-il arrêter là l'invention créatrice de Paul ou bien faut-il penser que le deuxième membre du v. 4 se rattache également à une action symbolique, savoir la deuxième phase du baptême, la sortie de l'eau ? On pourrait penser qu'après avoir mentionné la mort et l'ensevelissement, en fonction du baptême, Paul laisse ensuite complètement tomber le symbole pour ne plus s'attacher dans la suite du v. 4 et de tout ce passage, qu'à la réalité de la vie chrétienne elle-même. Ce qui s'imposerait à lui d'abord, ce serait l'insertion du chrétien dans le mystère du Christ, en son double aspect de mort et de vie : autrement dit, il se placerait d'emblée au point de vue doctrinal. L'incidence liturgique ne serait que tout à fait secondaire, venant appuyer, en passant, l'aspect de la mort au péché. Le contexte, il est vrai, est avant tout celui de l'enseignement, ou plus précisément celui de l'exhortation. Paul appuie toujours la leçon sur la réalité du salut : deviens ce que tu es. Et cette réalité, c'est avant tout le Christ crucifié et ressuscité. Mais il ne faudrait pas oublier que pour le chrétien, comme pour Paul d'ailleurs, l'expérience, le contact pour ainsi dire avec le Christ s'est noué au baptême. Et c'est pourquoi sans doute cette référence au baptême tient une telle place dans sa catéchèse.

Il est encore vrai que l'on pourrait restreindre ce passage de l'épître aux Romains, à s'en tenir strictement à

l'analyse des textes, au premier moment du baptême : l'ensevelissement sous l'eau. Mais il serait étonnant que Paul ait rapproché ce moment de la mise au tombeau du Christ, sans mettre du même coup une relation entre la remontée de l'eau et la sortie du tombeau. Le fait serait d'autant plus étrange que, dans la prédication apostolique, l'appel à la conversion et au baptême est lié à l'annonce de la mort et de la résurrection. Il devient inadmissible quand on constate que pour Paul lui-même, le baptême ne réalise pas seulement la mort du vieil homme, son dépouillement, mais qu'il marque la naissance de l'homme nouveau, qu'il est le moment où le chrétien commence à revêtir le Christ ressuscité (*Gal.*, 3, 27; *Col.* 3, 9). Créant le terme d'ensevelissement pour le premier acte du baptême, la remontée devenait naturellement le substrat symbolique de l'aspect de vie nouvelle[11].

Il existe un autre passage des épîtres pauliniennes qui pourrait bien établir une relation plus certaine entre le symbolisme du baptême et la résurrection du chrétien : *Col.*, 2, 11-13. Mais on lui a encore contesté cette portée, le texte offrant plusieurs possibilités de construction qu'il sera plus facile de saisir si on le dispose de cette manière[12]:

9. Car, *en lui* habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité.

10. et *en lui* vous vous trouvez associés à sa Plénitude, lui qui est la Tête de toute Principauté et de toute Puissance.

11. *en lequel* vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par le dépouillement de votre corps charnel, par la circoncision du Christ,

12 a — *ensevelis avec lui* lors du baptême,

12 b — *dans lequel vous êtes aussi ressuscités avec lui*, par la foi en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts.

Le premier relatif (v. 11) reporte nécessairement au pronom personnel qui représente le Christ (vv. 9-10), tandis que le second relatif (v. 12) peut représenter le Christ ou le baptême, qui en est plus rapproché : selon le cas, le baptême recouvrira les deux moments mort-résurrection ou simplement, le premier moment, celui de l'ensevelissement. Mais comment résoudre cette alternative ?

Voici l'argumentation de R. Schnackenburg[13] qui rattache le second relatif directement au Christ et discerne une articulation dans la pensée de l'Apôtre entre les deux membres du v. 12 (a et b). En réalité, pense-t-il, la première partie de ce verset (12 a) appartient au même ensemble que le verset précédent : le participe « *ensevelis* » dépend grammaticalement du verbe « *vous avez été circoncis* » et l'image de l'ensevelissement dans le baptême n'est que la traduction en clair, en langage chrétien, de la comparaison du sacrement de l'initiation avec le rite juif de la circoncision[14]. Tandis que la circoncision n'était que l'enlèvement d'un lambeau de chair, pratiqué de main d'homme, le baptême opère le total dépouillement de la chair de péché, et cela dans le Christ, d'une manière divine. Au contraire, le v. 12 b introduit une nouvelle idée : la mort appelait la résurrection. Mais la meilleure preuve que Paul ne songe plus au baptême, c'est qu'il nomme maintenant comme un moyen d'insertion dans ce mystère la foi au Dieu qui a révélé sa puissance dans la résurrection de son Fils.

Sur le plan grammatical, le raisonnement est plausible, mais il n'est pas le seul plausible. Il faut remarquer que nous sommes en présence de ces composés dont Paul a le secret, étroitement parallèles l'un à l'autre : « *ensevelis avec — ressuscités avec* ». Or tous deux supposent la présence du pronom personnel, qui n'est exprimé qu'auprès du premier « *ensevelis avec lui* », mais que l'on peut supposer sous-entendu après le second. Dès lors, comme l'ensevelissement se réalise dans le bain baptismal[15], la résurrection a lieu également au même moment : ce qu'exprime la reprise de préposition *dans* avec le relatif qui représente le mot précédent. Cette manière de comprendre le texte n'est point sans appui dans la pensée de Paul. S'il exprime la première phase comme un *dépouillement*, c'est déjà qu'il songe au *revêtement* (*cf. Col.*, 3, 9-10) de l'homme nouveau : n'est-ce pas ce que traduit l'expression : « *vous êtes ressuscités avec lui* ». Mais c'est surtout l'emploi de ce

terme qui est peut-être décisif : il désigne un moment précis du passé, de la vie du chrétien. Or en *Rom.*, 6, 5, Paul parlait de résurrection, mais au futur : il avait en vue la résurrection des corps. Pour désigner le présent, il employait le mot « *vie* » (*cf.* v. 11). Ici le terme résurrection devient un composé, comme ceux qui désignaient la participation à la Croix du Christ et à son ensevelissement : le chrétien est déjà ressuscité avec le Christ. Et cela s'est passé à un moment qui doit coïncider avec celui de la circoncision spirituelle, c'est-à-dire au baptême. Autrement dit, après avoir dévêtu le corps de péché, le chrétien a déjà revêtu le Christ ressuscité : l'homme nouveau en effet se recrée à l'image de Dieu dans le Christ. Mais ce germe de renouvellement a été déposé dans le chrétien au moment du baptême. Ici, comme dans l'épître aux Romains, ce fait crée une situation permanente et une exigence morale :

> Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu... Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire. (3, 1-3-4).

Ces derniers versets tempèrent la participation du chrétien à la résurrection. Mais ce qui est saisissant, c'est le point de jaillissement d'un dynamisme spirituel situé résolument dans un événement qui a rendu le chrétien contemporain de la mort et de la résurrection du Christ, qui l'a placé en plein mystère rédempteur. Et pour exprimer cette efficacité du baptême, Paul ne trouve pas mieux que de comparer l'attitude même du candidat qui plonge et qui remonte de l'eau au Christ qui s'enfonça dans le tombeau et qui en sort, vainqueur du péché et de la mort.

De la première épître aux Corinthiens à l'époque de la captivité la réflexion de Paul sur la signification du baptême n'a cessé de s'approfondir[16]. L'expérience, qu'il a commencé à vivre lui-même depuis le baptême reçu à Damas au nom de Jésus, a lentement mûri dans sa réflexion

apostolique. Partant d'une formule qui signifiait l'appartenance au Christ, d'un rite susceptible de devenir profondément symbolique, de la foi chrétienne sur la valeur expiatrice de la mort de Jésus appliquée par le rite d'agrégation à la communauté, Paul devait rapprocher le geste liturgique de l'événement capital du salut et exploiter ainsi toutes les virtualités de la foi primitive : non seulement par le baptême le chrétien appartient au Christ, lui devient conforme, adopté qu'il est par Dieu, mais il se trouve inséré dans le mystère du Christ, associé intimement à sa mort et à sa résurrection. Il reste à montrer les éléments qui ont pu favoriser ce développement et la portée de cette incorporation au Christ par le baptême.

II. L'INCORPORATION AU CHRIST : SENS ET CONSEQUENCES.

Le baptême et la mort du Christ.

Dans l'épître aux Romains, Paul, parlant du baptême, fait appel à un enseignement bien connu d'une communauté qu'il n'a pas lui-même évangélisée : le rapport existant entre ce sacrement et la mort de Jésus. On peut faire la même remarque à propos de l'épître aux Ephésiens, qui représente plutôt une lettre circulaire : le bain de sanctification et de purification y est rattaché à la mort rédemptrice du Christ (*Eph.*, 5, 25-26). Cet enseignement parait avoir été un trésor commun à l'église apostolique, puisqu'on peut le retrouver aussi bien chez saint Jean que chez saint Pierre ou encore chez l'auteur de l'épître aux Hébreux. Dans le quatrième évangile, le baptême jaillit du côté du Christ élevé de terre, autrement dit du Christ crucifié et déjà exalté, source de la vie éternelle (comparer d'une part 3, 5 et 3, 14-15 ; d'autre part 19, 34 et 1 Jo., 5, 6-8). L'épître aux Hébreux (10, 19-22) met en parallèle le sang de Jésus qui a ouvert la voie du Ciel et le bain baptismal qui lave les souillures du cœur ou de la conscience mauvaise. Un texte de la 1re épître de Pierre emploie des termes semblables pour évoquer l'efficacité du baptême :

il n'opère pas simplement une purification extérieure, d'une « souillure charnelle », mais un renouveau de l'âme, de la conscience. Ce salut par le baptême tire sa force du Christ mort une fois pour toutes pour les péchés, ressuscité et passé à la droite de Dieu (1 *Petr.*, 3, 18-22).

Si de ces écrits, qui sont des exhortations et appartiennent à la catéchèse, on remonte à la prédication apostolique, telle qu'elle nous est rapportée par les Actes des Apôtres, on constate tout d'abord que l'appel à la conversion et au baptême est étroitement lié à l'annonce du salut réalisé dans la mort et la résurrection de Jésus. Le baptême « *au nom de Jésus* » est l'acte par lequel les convertis entrent dans le salut réalisé en Jésus-Christ (*cf. Act.*, 2, 37-41). Il réalise la « *rémission des péchés* » (2, 38 ; *cf.* 3, 19 ; 13, 38 ; 22, 16), qui a été acquise par ces événements sauveurs. Il est possible qu'un autre épisode conserve le souvenir du lien existant, dans la catéchèse baptismale, entre la mort expiatrice du Christ et le sacrement de l'initiation : c'est le baptême de l'éthiopien, précédé d'une explication du chapitre 53 d'Isaïe, évoquant la mort du serviteur, qui tient une place de choix dans l'enseignement de l'église apostolique. Ainsi le lien serait affirmé, d'une manière encore plus précise que dans le kérygme, entre la mort rédemptrice et le baptême pour la rémission des péchés[17].

En tout cas, le baptême « *au nom de Jésus* » est considéré comme l'acte par lequel on entre dans le dessein du salut, qui produit en l'homme le fruit de la mort du Christ : la rémission des péchés. C'est ainsi que Paul continue à le présenter, mais en élargissant les perspectives de cette histoire du salut et en précisant cette insertion dans le mystère du Christ[18].

Le baptême et le plan du salut.

Dans l'épître aux Galates et dans l'épître aux Romains, comme plus tard dans l'épître aux Colossiens, la mention du baptême n'intervient que pour marquer une profonde

rupture dans le destin de l'humanité, dans l'existence de l'homme : il y a l'homme avant le Christ et l'homme après le Christ ; l'homme sans Christ et l'homme avec le Christ. Dans l'épître aux Galates, cette transformation est une *justification* : elle opère le passage du régime de la Loi à celui de la foi ; de la servitude à la liberté des enfants de Dieu. Cette transformation répond d'ailleurs à un plan concerté par Dieu, à la promesse faite à Abraham :

Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. (*Gal.*, 4, 4-5).

Cette adoption, c'est l'héritage de la promesse. Pour qu'elle se réalise, le Fils de Dieu doit devenir fils d'une femme ; celui qui est Fils, et donc libre par excellence, doit se faire sujet de la loi, se soumettre au décret de la loi qui condamnait le péché. Cette libération est un *rachat* (*cf.*, 3, 13). L'incarnation rédemptrice, dont l'initiative appartient à Dieu seul, change donc complètement la situation de l'homme pécheur : désormais il est fils, parce que foi et baptême l'ont transféré dans ce que Paul désigne comme la nouvelle alliance (*cf.*, 3, 21-29). Désormais il est « *dans le Christ Jésus* », il a revêtu le Christ, parce que le baptême opère ce passage.

L'épître aux Romains accentue ce cadre du salut, en présentant l'œuvre du Christ comme l'antithèse du péché d'Adam (5, 12-21). C'est par la faute d'un seul que le péché, la condamnation et la mort ont envahi l'humanité ; c'est par l'obéissance d'un seul, Jésus-Christ, que la grâce, la justice et la vie ont surabondé. Telle est l'œuvre du Christ. Quelle doit être l'attitude de l'homme ? C'est ainsi que s'insère le développement sur le baptême et les exigences qu'il implique. Dans le chapître 5, c'était un parallèle constant entre Adam et le Christ, (*de même que... ainsi...*, *cf.*, v. 12-19-21) ; dans le chapître 6, le parallèle devient celui du Christ et du chrétien (6, 4 ; *cf.*, v. 11). La mort du Christ (*cf.*, 5, 6) est au point de rupture de ce changement de situation : le Christ s'étant soumis pleinement au

sort du pécheur[19], le pécheur peut avoir part au destin glorieux du Christ, parce que le baptême l'insère dans cet acte rédempteur, le situe au point où s'est opéré cette rupture entre deux mondes. La clef de tout le passage est le mot final : le chrétien se trouve « *dans le Christ Jésus* ». Il s'y trouve, parce que le baptême a fait de lui un même être avec le Christ, dans une crucifixion, une mort, un ensevelissement, une résurrection avec le Christ. Paul multiplie les verbes composés en *avec* pour exprimer cette unité de destin entre le Christ et le chrétien : le sauvé doit franchir les mêmes étapes que le Sauveur. Il doit reproduire l'image du Fils : lui devenir conforme dans la mort, s'il veut lui être conforme dans la gloire (*Rom.*, 8, 29 ; *Phil.*, 3, 10-21). Sans doute, cette transformation est-elle encore en devenir, particulièrement sous son aspect de vie. Mais en même temps, cette incorporation au Christ est déjà une réalité, résultant d'un acte passé qui imprime tout son dynamisme à la vie chrétienne. C'est parce que le chrétien est déjà « dans le Christ » que la transformation profonde de son être peut se poursuivre. L'aspect sacramentel fonde l'accomplissement eschatologique et les exigences morales.

Ce réalisme prend un relief encore plus haut dans l'épître aux Colossiens. La problématique est différente des premières épîtres : ici, c'est la suprématie du Christ qui est mise en question par le rôle accordé aux Puissances célestes. Paul, pour combattre ces spéculations, affirme que c'est en lui qu'habite la plénitude de Dieu et que le chrétien puise à cette plénitude, en prenant part à son œuvre de salut. Ainsi ne doit-il pas revenir à ce culte des Puissances célestes, que par sa victoire, le Christ a dépouillées de leur empire sur les hommes. C'est par le baptême que le chrétien est lui aussi associé à cette victoire : il est dépouillé de son corps charnel, dominé par les passions et le péché, voué à la mort et à la corruption ; déjà il est ressuscité avec le Christ. Dans l'épître aux Ephésiens, Paul va jusqu'à affirmer :

...alors que nous étions morts par suite de nos fautes, il nous a fait revivre avec le Christ... avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus (*Eph.*, 2, 5-6).

Dans les épîtres précédentes, demeurait une tension entre le présent et le futur, entre le baptême et son terme, la résurrection. Dans les épîtres de la Captivité, la résurrection et l'exaltation du chrétien sont d'ores et déjà des réalités, bien qu'elles ne soient pas encore manifestées. Mais mystérieusement, d'une manière cachée, la vie glorieuse du Christ ressuscité remplit déjà le chrétien. Il appartient déjà à l'ère eschatologique, au monde d'en-haut, où le Christ se trouve assis à la droite de Dieu (*Col.*, 3, 1-4). Ce changement d'optique est sans doute commandé par le relief nouveau que Paul doit donner au triomphe du Christ et à sa Seigneurie, comme Tête des Puissances, de l'Eglise et du Cosmos[20]. Dans cette perspective, le baptême comme lien d'appartenance au Christ, d'incorporation au Seigneur ressuscité qui remplit les chrétiens, revêt une signification pleine de retentissement sur la vie chrétienne: avec le Christ, le chrétien est déjà l'homme nouveau, qu'il doit devenir pourtant à chaque instant. Il est le pont jeté, par delà le gouffre du vieux monde qui dure encore, sur celui de l'Esprit, auquel appartient déjà le Seigneur ressuscité[21]. Mais comment Paul pouvait-il concevoir le mode de cette incorporation ? C'est ici qu'intervient sa foi dans la réalité de la Résurrection.

Baptême et Corps du Christ[22].

L'expérience décisive pour la vie, comme pour la pensée de Paul est sa rencontre du Ressuscité sur le chemin de Damas, suivie de près par son baptême. Il a été saisi par le Christ, cette conviction domine tout. Et ce Christ est celui qui par-delà la mort, au matin de Pâques, a été ramené à la vie par la puissance divine. C'est à travers cet événement, du retour à la vie du corps crucifié du Seigneur, prémices de la résurrection de tous les hommes, que Paul entrevoit le processus du salut. Du corps du ressuscité,

exalté à la droite de Dieu, mis en possession de l'Esprit qui vivifie, le salut rejaillit sur les membres. Il faut comprendre ce réalisme de la foi en la résurrection pour saisir tout le réalisme sacramentel de Paul. Si le chrétien doit se garder de profaner son corps, c'est qu'il doit considérer son corps comme le membre du Christ, qui ne lui appartient pas, mais que le Christ a bel et bien acheté : il est désormais le temple du Saint-Esprit, en attendant la résurrection (1 *Cor.*, 7, 12-20). Le même réalisme apparaît à propos de l'Eucharistie : communier au pain, c'est entrer en contact avec le Corps du Christ mort et ressuscité, ne former qu'un seul corps avec lui (1 *Cor.*, 10, 16-17). Nous sommes là au point de départ de la fameuse doctrine du Corps mystique. Elle ne procède pas chez Paul d'une comparaison de solidarité politique ou sociale : elle jaillit d'abord de ce réalisme avec lequel il conçoit l'union des membres au Corps du Seigneur ressuscité et la manière dont la tête influe sur ce corps lui-même lui donnant nourriture et cohésion (*cf.* 1 *Cor.*, 12, 12-28 ; *Rom.*, 12, 4-5 ; *Col.*, 2,19). Dans la même ligne de pensée, l'homme nouveau n'est point d'abord chez lui une métaphore : c'est le Christ ressuscité, antitype de l'ancien Adam, cellule initiale du rassemblement du peuple nouveau « *en un même Corps* » (*Col.*, 3, 9-15).

Renoncer à ce réalisme à propos de la résurrection, ou plutôt du Corps du Christ ressuscité, c'est renoncer du même coup à donner au baptême son plein sens. Il n'est plus qu'un pur symbole, une représentation, sans doute expressive par le dynamisme de l'image. Mais, aux yeux de Paul, c'est tout autre chose : c'est vraiment un acte qui opère le salut. Au contraire accepter ce réalisme, c'est non seulement comprendre la logique et le développement de la pensée paulinienne, mais encore donner à l'expression qui résume la mystique de Paul « *dans le Christ* » toute sa portée. Et pour lui, ce n'est pas simplement un « lien moral » qui existe entre le chrétien et le Seigneur : c'est un lien très concret et très profond, ontologique pour ainsi

dire, en vertu duquel la transformation de l'être commencée d'une manière cachée par le sacrement, se poursuit sans cesse par la grâce et s'épanouira pleinement quand le Christ sera tout en tous. On serait tenté d'appliquer au baptême ce que Paul affirme de l'Eucharistie, qu'il actualise la mort du Seigneur jusqu'à son retour[23].

Un tel réalisme n'est pas sans conséquences sur l'interprétation de la mystique paulinienne :

1°) Elle ne peut se définir comme une mystique de la foi seule. Parce qu'il croit au réalisme de l'incarnation et de la rédemption, Paul accepte que l'action de l'Esprit puisse atteindre le chrétien, corps et âme, par l'intermédiaire du rite.

2°) Le sacrement joue un rôle irremplaçable dans la vie du chrétien. Il ne cesse de lui donner la certitude que désormais sa vie, c'est le Christ. Et d'autre part, cette vie, commencée en lui avec le sacrement ne cesse de réclamer son achèvement. La vie chrétienne trouve son équilibre entre cette tension et cette assurance données par le baptême. Pareillement, dans la croissance du Corps, le sacrement tient cette place de signe efficace de la Rédemption agissante et d'appel à la manifestation définitive du Seigneur. Signe du Royaume déjà inauguré, mais pas encore consommé.

3°) Toujours, en vertu de ce réalisme, l'initiative appartient à la Puissance de celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts. Le sacrement rappelle au chrétien que c'est Dieu qui l'a fait mourir avec le Christ et que c'est encore lui qui achèvera son œuvre. Point ici de moralisme, au sens péjoratif du mot. Mais cette initiative divine pose des exigences morales. Le sacrement n'est pas une prise magique sur le courant du salut. Parce que l'union du chrétien au Christ crucifié et ressuscité n'est pas simplement d'ordre juridique, elle doit être une « *conformation* », une assimilation à l'image du Fils qui fera de lui un homme nouveau.

Parce qu'il fait vraiment du chrétien un même être avec le Christ, le baptême se trouve au point d'intersection du passé et du futur, de l'individuel et de l'ecclésial, de la morale et de la mystique.

Y. Trémel.

NOTES

1. Il existe un ouvrage catholique qui traite de la théologie du baptême chez saint Paul, auquel cet article doit beaucoup, tout en adoptant des positions un peu différentes qui seront signalées en notes : Dr R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschechen bei der Taufe nach den Apostel Paulus*, München, 1950. Parmi les études récentes, il faut encore signaler : W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London, 1948 (en particulier les p. 52-84).

2. *Cf.* A. Grail, *Le Baptême dans l'épître aux Galates* (3, 26-4, 7), dans la R. B. 1951, p. 503-520.

3. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 20 relève le parallèle : « croire dans (le Fils de l'Homme) — croire au Nom du Fils unique » (*Jo.*, 3, 18).

4. 1 *Cor.*, 12, 13, certains exégètes traduisent : « *nous avons tous été baptisés dans un seul corps* » au lieu de : « *pour ne former qu'un seul corps* ». Ils pensent alors au corps individuel, pneumatique du Christ ressuscité, et non au corps mystique (*cf.* P. Benoit, R.B. 1956, p. 15).

5. L'expression est de R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 21 : cet auteur pense que le terme « *baptiser* » retrouve en *Gal.*, 3, 27 sa nuance étymologique de « *plonger* », sous l'effet du symbole de l'eau qui « *revêt* » le baptisé de toutes parts.

6. C'est la position de R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 49-56 et p. 62-66.

7. Il ne semble pas que l'on doive restreindre le sens du mot à celui de l'image de la branche ou de la greffe : il est employé dans l'usage courant aussi bien d'êtres inorganiques que d'êtres organiques. Il désigne, d'une manière générale, l'union d'êtres semblables. *Cf.* R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 42-44.

8. Après Sanday-Headlam, en leur commentaire des Romains, W. F. Flemington, *op. cit.*, p. 59 reprend pourtant ce symbolisme.

9. L'image biblique de la souffrance ou de l'épreuve qui noie ou qui submerge (*cf. Ps.*, 31, 6 ; 41, 8 ; 68, 3-16 ; 123, 4) peut rendre compte de *Mc.*, 10, 38 et de *Lc.*, 12, 50, mais elle ne semble pas avoir exercé d'influence sur Paul. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 56 souligne à juste titre que Paul part du baptême pour le comparer à la mort et non pas de la pensée de la mort pour aboutir au baptême, en quête d'une image frappante.

10. Si l'on optait pour la traduction : « *Nous avons été ensevelis avec lui dans la mort par le baptême* », au lieu de rattacher le mot *mort* au *baptême*, l'incohérence de l'image serait encore mieux soulignée, puisque Paul ferait en quelque manière précéder la mort par la mise au tombeau. Ceci montrerait encore mieux que Paul n'entend pas distinguer les deux étapes dans le rite baptismal.

11. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, p. 111-112 souligne l'importance de cette *remontée*, dans le baptême des prosélytes, comme image d'une résurrection spirituelle. Il pense que cette idée n'est sans doute pas étrangère au récit du baptême de Jésus, puisque, c'est lorsque Jésus *remonte* du Jourdain, que l'Esprit vient sur lui et que la voix du Père se fait entendre (*Mt.*, 3, 16 ; *Mc.*, 1, 10). D'après 1 *Cor.*, 10, 1-2, il semble bien que Paul se représente le baptême chrétien comme un *passage*, comme une *traversée* vers la terre promise.

12. *Cf.* R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 62-63.

13. *op. cit.*, p. 63-64.

14. Pour de plus amples précisions sur cette comparaison, lire l'article du R. P. MOLLAT, *Symbolismes baptismaux chez saint Paul*, Lumière et Vie 26, p. 77-79.

15. En *Col.*, 2, 12, les variantes hésitent entre *baptisma* (terme technique) et *baptismos* (qui désigne l'immersion). Cette dernière est la *lectio difficilior* : si on l'adopte, le symbolisme de l'ensevelissement est accentué par rapport à *Rom.*, 6, 3.

16. Si l'on traduit 1 *Cor.*, 12, 13 par le baptême dans le Corps (pneumatique) du Christ, il faudra supposer au départ une doctrine de l'incorporation déjà évoluée, où le symbole vient simplement renforcer la pensée.

17. Si le baptême chrétien était ainsi mis en relation avec la mort du Christ, il n'est pas étonnant que les récits du baptême de Jésus le représentent comme le Serviteur (*Mt.*, 3, 16 ; *cf. Is.*, 42, 1 ; *Jo.*, 1, 29-34). C'est du moins l'avis de certains exégètes.

18. Il faut remarquer comment l'ensevelissement avait sa place dans le kérygme (*Act.*, 2, 24 sq ; 13, 29-34-37 ; 1 *Cor.*, 15, 3-4) : ceci peut expliquer que Paul ait eu l'idée de l'introduire dans sa doctrine

du baptême. Certains ont voulu voir dans cet ensevelissement la descente aux enfers, expression de la victoire du Christ sur l'empire de la mort. Le « baptême dans la mort » de *Rom.*, 6, 4 devrait être interprété comme une descente au royaume de la Mort, suivie d'une ascension dans la vie céleste (*cf.* PER LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Uppsala, 1942, surtout pp. 201-228). Il ne semble pas que l'on puisse retenir cette conception, au moins en ce qui concerne saint Paul.

19. C'est le principe exprimé en *Rom.*, 6, 7, qui reprend peut-être un aphorisme rabbinique sur l'expiation du péché par la mort.

20. Sur cette question, voir P. BENOIT, *Les Epîtres de la Captivité* (Bible de Jérusalem), 2me éd., Paris, 1953 et son article de la R. B. 1956, p. 5-44 : *Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la Captivité*.

21. L'image est de R. SCHNACKENBURG, op. cit., p. 158.

22. Sur ce thème, on ne peut que reporter à l'article déjà cité du P. BENOIT, surtout p. 7-22.

23. Il ne s'agit bien entendu que d'un rapprochement, qui ne préjuge en rien du mode très différent selon lequel baptême et eucharistie signifient la mort du Seigneur.

BAPTÊME ET RENOUVEAU

Parmi les thèmes liés au baptême, il en est un qui tient une place essentielle dans les écrits du Nouveau Testament, c'est celui du renouvellement de l'homme. Lorsque le fidèle reçoit le baptême, il est transformé au point de devenir un être « nouveau ». Quelle est la portée de cette expression ? C'est ce que je voudrais analyser en ces quelques pages. Pour plus de simplicité, je m'en tiendrai aux textes pauliniens ; non que saint Paul soit le seul à avoir traité ce thème, mais c'est lui qui l'a développé de façon systématique et les autres écrits du N. T. ne nous apporteraient guère de lumières supplémentaires. Analysons les principaux textes, en les prenant dans leur ordre chronologique ; puis nous ferons la synthèse des idées principales que cette analyse aura révélées.

Renouveau et typologie baptismale.

C'est dans la première épître aux Corinthiens que Paul joue pour la première fois sur l'opposition « ancien-nouveau »[1] :

> Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte ? Purifiez-vous du *vieux* levain pour être une pâte *nouvelle*, puisque vous êtes des azymes. Car notre Pâque, le Christ, a été immolé. Célébrons donc la fête, non pas avec du *vieux* levain ni un levain de malice et de perversité, mais avec des azymes de pureté et de vérité.
> (1 *Cor.*, 5, 7-8)

Paul vient de reprocher aux fidèles de Corinthe de tolérer parmi eux la présence d'un inceste (5, 1-5) et il les a exhortés à excommunier le coupable (5, 2) ; la raison en

est que le mauvais exemple pourrait contaminer toute la communauté. Pour illustrer ce danger, il fait appel à un proverbe bien connu de ses lecteurs : « Un peu de levain fait lever toute la pâte » (cf. *Gal.*, 5, 9). Le levain, c'est le mal de l'inceste ; la pâte, c'est la communauté des fidèles, qui risque d'être contaminée par le mal. Puis, peut-être parce que la fête de Pâque était proche, Paul passe du cas concret à un thème beaucoup plus général en utilisant la typologie baptismale de l'Exode. Comme les Hébreux avaient été délivrés de la « maison de servitude », l'Egypte, par le sang de l'Agneau pascal, (*Ex.*, 12, 1 s.), ainsi les chrétiens ont été délivrés de la servitude du péché par le sang du Christ, la Pâque (c'est-à-dire : l'Agneau pascal).

Il en résulte une condition nouvelle pour les fidèles, que Paul développe au moyen d'une comparaison tirée encore de la liturgie pascale. Avant de manger la Pâque, les Hébreux devaient faire disparaître de leur demeure tout pain ordinaire et, pendant huit jours, n'utiliser que des « azymes », du pain sans levain (*Ex.*, 13, 7). Aux yeux des Juifs comme des Grecs, le levain était considéré comme un principe de corruption. Par le sang du Christ (la Pâque), les fidèles ont été purifiés du vieux levain, c'est-à-dire de la corruption morale, du mal et de *la perversité* ; ils sont devenus une pâte nouvelle, une pâte sans levain, sans ferment de corruption, dans la pureté et *la vérité*. L'opposition « perversité » — « vérité » caractérise, dans les écrits esséniens de Qumrân, l'attitude morale des deux mondes soumis, l'un à Dieu, l'autre aux Puissances du mal ; elle correspond à l'opposition entre ténèbres et lumière, mal et bien. La perversité, c'est la disposition de celui qui refuse de suivre la volonté divine ; la vérité, c'est la disposition de celui qui se soumet de plein gré à la volonté divine, exprimée dans la Loi. Il est vraisemblable que Paul reprend ces expressions dans le même sens. Par le biais de l'image du levain (corruption) et des azymes, l'opposition entre « vieux et « nouveau » caractérise donc deux genres de vie radicalement opposés : avant d'avoir été délivrés

par le sang du Christ-Agneau, les fidèles vivaient dans le mal, en opposition avec la Loi divine ; maintenant, ils vivent dans la pureté, en conformité avec la volonté divine.

Le thème du baptême n'intervient pas ici directement, mais il est sous-jacent à tout le développement puisque, dans l'Eglise primitive, la typologie de l'Exode impliquait nécessairement l'idée du baptême, qui se donnait d'ailleurs durant la nuit pascale (cf. 1 *Cor.*, 10, 1-4). C'est donc en définitive grâce à leur baptême que les fidèles ont pu se purifier du vieux levain de la corruption et du mal pour devenir les azymes de la pureté et de la vérité, la pâte nouvelle qui ne se corrompt pas.

C'est dans cette même ligne de pensée qu'il faut interpréter *Rom.*, 6, 1 ss. :

> Que dire alors ? Qu'il nous faut rester dans le péché pour que la grâce se multiplie ? A Dieu ne plaise ! Si nous sommes morts au péché, comment continuer de vivre en lui ? Ou bien ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi *dans une vie nouvelle*. Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable ; comprenons-le, *notre vieil homme* a été crucifié avec lui, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est affranchi du péché.

Ici, le thème du baptême est explicite et tient une place essentielle dans le raisonnement de Paul. Le péché apparaît comme une personne, un être vivant installé au cœur même de l'homme et qui lui impose sa loi et le domine ; l'homme est asservi au péché (cf. aussi 6, 15 ss. ; 7, 14 ss.) comme jadis les Hébreux étaient esclaves de Pharaon[2]. Mais, grâce au baptême, les fidèles ont été délivrés de cette servitude. Comment cela ? La majeure de l'argument est claire : par le baptême, les fidèles ont été plongés dans la mort du Christ, ils ont été ensevelis avec lui dans la mort, ils sont morts avec lui. La mineure de l'argument peut se comprendre de deux façons différentes. Selon la première

manière, Paul utiliserait implicitement un argument juridique (n'oublions pas qu'il parle à des Romains, des gens férus de Droit ; cf. 7, 1) : celui qui meurt est par le fait libéré de toute contrainte ; qu'il s'agisse de l'esclave par rapport à son maître ou de la femme mariée par rapport à son mari (cf. 7, 4), la mort abolit toute servitude. Puisque le chrétien est mort avec le Christ, le péché n'a plus aucun droit sur lui, il ne peut plus lui imposer sa loi. Selon la seconde manière, Paul envisagerait le corps de l'homme comme l'instrument par lequel le péché règne sur lui (6, 6) ; le corps étant mort, mystiquement, avec le Christ, le péché ne peut plus imposer sa loi à l'homme. Quoiqu'il en soit, l'idée est claire : mort avec le Christ, par le baptême, le fidèle est délivré de la servitude du péché.

C'est dans cette perspective que s'insère l'opposition « vieux-nouveau ». Ce qui est mort en nous, par le baptême, c'est le « vieil homme », l'homme de jadis, soumis au pouvoir du péché. Maintenant, le chrétien, délivré, peut mener une « vie nouvelle ». Non qu'il ait en lui, dans sa nature, de quoi mener cette vie nouvelle ; mais, de même qu'il a été « baptisé » dans la mort du Christ, ainsi a-t-il été baptisé dans sa résurrection. Le principe de vie qui a ressuscité le Christ lui permet de mener une vie nouvelle. La suite du développement nous apprendra, ce qui n'est pas dit ici explicitement, que ce principe de résurrection et de vie n'est autre que l'Esprit de Dieu (8, 2 ss.). Ici comme en 1 *Cor.*, l'opposition entre « vieux-nouveau » implique donc une rupture complète dans le genre de vie du fidèle : avant son baptême, il menait une vie de péché, asservi au Péché considéré comme une puissance de mal qui lui imposait sa loi ; après son baptême, le chrétien suit la loi de l'Esprit vivifiant.

Complétons cet exposé de l'épître aux Romains par le texte de 12, 1-2 :

Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur

le monde présent, mais que le *renouvellement* de votre esprit vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait.

Ces mots semblent s'inspirer directement d'une liturgie baptismale dont on trouve un écho également en 1 *Petr.*, 2, 5 ; 1, 14[3]. Le renouvellement opéré par le baptême dans le chrétien est celui de son esprit, de son intelligence. Pour mener la vie nouvelle en Dieu (cf. 6, 4), la première condition est de connaître quelle est la volonté de Dieu, ce qui plaît à Dieu. Mais c'est une idée courante dans les livres sapientiaux que seule la Sagesse divine connaît cette volonté de Dieu et que les hommes ne peuvent posséder cette connaissance que s'ils ont en eux la Sagesse. Or, par le baptême, la Parole divine, la Loi divine, la Sagesse divine, est venue habiter dans le cœur de l'homme et transformer son esprit (*cf.* 1 *Petr.*, 1, 22-23 ; *Deut.*, 30, 11-14). Ici encore, il y a rupture radicale entre l'ancien et le nouveau : avant le baptême, l'homme ignorait ce qu'il devait faire pour agir en conformité avec la volonté divine, et donc plaire à Dieu ; par le baptême, il a reçu en lui la Parole et la Sagesse de Dieu, et son esprit, renouvelé par cette présence, sait comment agir pour plaire à Dieu.

On notera également la perspective sacrificielle et liturgique du morceau : la vie nouvelle, menée sous la conduite de la Sagesse et de l'Esprit de Dieu est le culte spirituel que les chrétiens doivent rendre à Dieu (cf. *Ex.*, 5, 1-3 ; 1 *Petr.*, 2, 5). On rejoint l'idée exprimée en 1 *Cor.*, 5, 7-8 : les chrétiens forment la pâte nouvelle, les azymes, pour célébrer la Pâque spirituelle de leur délivrance du péché.

Baptême et créature nouvelle.

Avec l'épître aux Galates, la pensée de Paul, stimulée par sa polémique anti-juive, prend une direction nouvelle :

Pour moi, à Dieu ne plaise que je me glorifie sinon dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde. Car la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision ; il s'agit d'une *créature nouvelle*. Et à tous ceux qui suivront cette règle, paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu.

C'est la première fois que Paul parle de « créature nouvelle ». L'expression ne vient pas de lui ; il la reprend au judaïsme de son temps. Les Juifs connaissaient une sorte de baptême : celui des Prosélytes ; lorsqu'un païen voulait embrasser la religion juive, il devait se soumettre à ce rite, dont l'origine et la signification véritable sont assez controversées. Or, d'après les traditions rabbiniques, lorsqu'un païen recevait le baptême pour être incorporé au Peuple saint, il devenait une « créature nouvelle ». Cette expression indiquait une rupture complète entre les deux états de vie successifs de l'homme baptisé. Avec son baptême, il commençait une vie nouvelle qui n'avait plus rien à voir avec l'ancienne. Cette rupture était si complète qu'elle abolissait tout lien contracté auparavant : d'après les interprétations rabbiniques, un païen converti au judaïsme pouvait épouser une de ses proches parentes sans encourir la faute de l'inceste, si les liens du sang avaient été contractés avant sa conversion ; son baptême le constituait « créature nouvelle », et donc rompait tout lien avec le passé ; c'était comme s'il naissait à nouveau, comme s'il devenait un être nouveau[4].

Dans l'épître aux Galates, saint Paul engage une polémique contre ceux qui prétendaient que, dans l'économie de la nouvelle Alliance, la circoncision demeurait nécessaire au salut. Pour ces judéo-chrétiens, tout païen qui voulait embrasser la religion chrétienne devait se faire circoncire avant de recevoir le baptême chrétien. N'est-ce pas alors pour achever la déroute de ses adversaires que Paul produit un dernier argument, tiré de la casuistique juive ? le baptême chrétien a remplacé le baptême des prosélytes ; mais n'en a-t-il pas assumé tous les privilèges ? le baptème chrétien, faisant du fidèle une « créature nouvelle », abolit par le fait même toute distinction d'état antérieure : la circoncision et l'incirconcision ne sont rien ; le baptême marque un départ nouveau dans la vie, une naissance nouvelle, une rupture complète avec le passé.

Pour le judaïsme, la notion de « créature nouvelle »

impliquait une autre conséquence : puisque le baptême marquait une rupture complète avec le passé, le païen qui se convertissait au judaïsme se trouvait par le fait même absous de toutes ses fautes antérieures. Puisque son baptême faisait de lui une «créature nouvelle», abolissait tous les actes qu'il avait pu poser durant sa vie antérieure, Dieu lui-même entérinait le fait et « oubliait » les péchés qu'il avait pu commettre auparavant. Le thème de la « créature nouvelle » entrainait, comme conséquence nécessaire, celui de la réconciliation avec Dieu. Paul reprend à son compte cette doctrine. Aussitôt après avoir affirmé que circoncision et incirconcision ne comptent plus puisque le baptisé est devenu « créature nouvelle », il ajoute : « Et à tous ceux qui suivront cette règle, paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu». Le thème de la «créature nouvelle» implique celui de la paix avec Dieu, parce que Dieu a fait miséricorde à l'homme en oubliant ses péchés. Il est remarquable que le seul texte dans lequel Paul parle encore explicitement de la « créature nouvelle » s'épanouisse également dans le thème du pardon des péchés :

> Aussi ne connaissons-nous plus désormais personne avec les yeux de la chair. Même si nous avons connu le Christ avec les yeux de la chair, à présent nous ne le connaissons plus ainsi. Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une *créature nouvelle* ; *l'ancien* a disparu, voici que c'est devenu *nouveau*. Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ... Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes et mettant sur nos lèvres la parole de réconciliation... Celui qui n'avait pas connu le péché (i. e. : le Christ), Il l'a fait péché pour nous afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu.
>
> 2 *Cor.*, 5, 16-21.

La parenté de ce texte avec celui des Gal. est évidente. Non seulement ce sont les deux seuls textes où Paul utilise l'expression de « créature nouvelle », mais encore tous deux commencent par mentionner la rupture complète avec la vie passée (« ...la croix... qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » — « aussi, ne connaissons-nous plus désormais personne avec les yeux de la chair... ») ; tous deux encore se terminent sur la men-

tion de la réconciliation avec Dieu (« paix et miséricorde » — « ...ne tenant plus compte des fautes des hommes ».) Paul reprend donc bien l'idée juive de la « créature nouvelle », avec son double corollaire : rupture avec tout le passé, réconciliation avec Dieu.

Toutefois il corrige ce que la doctrine juive pouvait avoir d'irrationnel : Dieu ne faisait-il pas violence à ses exigences de justice en « oubliant » les fautes de l'homme ? Non, répond Paul, car en fait Dieu a satisfait sa justice sur la personne du Christ. Si Dieu ne tient plus compte des fautes des hommes, c'est parce que le péché de l'humanité entière a été expié sur la croix, dans la personne du Christ. Le Christ mourant sur la croix était chargé du péché de toute l'humanité. Et c'est à cause de ce sacrifice suprême du Christ que tout baptisé peut être considéré par Dieu comme « créature nouvelle », aussi innocente qu'un petit enfant qui vient de naître.

Cette insertion du Christ dans le thème juif de la « créature nouvelle » entraine pour Paul une conséquence importante : il est obligé de transcender le fait individuel et de se placer dans une perspective universaliste. Par sa mort, en effet, le Christ a expié les péchés de *tous* les hommes qui recevront le baptême et qui croiront en lui. Lorsque le Christ mourait sur la croix, Dieu était en lui « se réconciliant *le monde* », c'est-à-dire : l'ensemble des hommes. Lorsque Paul parle de « créature nouvelle », il garde à l'expression son sens individuel qu'elle avait dans le judaïsme, mais il élargit aussitôt son horizon par une phrase de portée très générale : « l'ancien a disparu, voici que c'est devenu nouveau », phrase qui annonce déjà celle de l'Apocalypse décrivant le renouvellement cosmique à la fin des temps : « L'ancien (monde) s'en est allé... voici que je fais l'univers nouveau » (21, 4-5). On pressent déjà les développements des épîtres de la captivité.

Les textes de synthèse.

Quelques années plus tard, en effet, Paul reprend les

idées exprimées dans les épîtres aux Corinthiens, aux Galate et aux Romains ; il les fusionne en une synthèse puissante. Dans l'épître aux Colossiens, après avoir développé le thème du baptême chrétien, par le moyen duquel le fidèle fut enseveli avec le Christ pour ressusciter avec lui (2, 12 ; cf. *Rom.*, 6, 1 ss.), l'apôtre tire les conséquences morales que ce baptême doit avoir pour tout chrétien :

> Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en-haut, non à celles de la terre...
>
> Mortifiez-donc vos membres terrestres : fornication, impureté, passion coupable, etc...
>
> Vous vous êtes dépouillés du *vieil homme* avec ses agissements et vous avez revêtu le *nouveau*, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en *se renouvelant* à l'image de son Créateur. Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout en tous.
>
> (*Col.*, 3, 1-11)

On retrouve donc ici l'image du « vieil homme », utilisée pour la première fois en *Rom.*, 6, 6 ; Paul développe avec complaisance quels étaient ses agissements : fornication, impureté, passion coupable, mauvais désirs, soif de posséder, colère, emportement, malveillance, insultes, vilains propos, mensonge (cf. 3, 5-7)). En recevant le baptême, le fidèle a quitté ce « vieil homme » comme un vêtement trop usé ; il l'a fait mourir (3, 5) avec le Christ, sur la croix ; il a dépouillé son « corps charnel » (2, 11). A la place, il a revêtu « l'homme nouveau » dont la conduite est décrite avec non moins de complaisance aux vv. 12 ss. : compassion, bienveillance, humilité, mansuétude, patience, pardon mutuel, et, comme couronnement de tout : charité. Quelle est l'origine de cette vie nouvelle du chrétien qui fait de lui un « homme nouveau » ?. Il ne faut pas la chercher dans l'homme lui-même, mais dans le Christ exalté par la gloire du Père : « Votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu... » (3, 3). Saint Paul rappelle ici discrètement la doctrine de *Rom.*, 6, 4-6 : la gloire de Dieu, qui a ressuscité le Christ, est également au principe de

notre résurrection spirituelle, de notre vie nouvelle en Dieu.

Saint Paul n'utilise pas ici l'expression : « créature nouvelle ». Il est clair toutefois qu'il pense au thème développé naguère en Gal. et 2 Cor. ; il unit en effet les deux idées de « nouveauté » et de « création » : « ...vous avez revêtu (l'homme) nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (3, 10) ; puis, aussitôt après, il ajoute : « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision... d'esclave, d'homme libre ». C'est bien le thème juif de la « créature nouvelle » : le baptême marque une rupture complète avec les conditions de vie antérieures. Seulement, l'exposé de Paul n'est plus conditionné par la polémique anti-juive, comme dans les Galates, et ce qui disparaît avec le baptême, ce n'est plus seulement la distinction de jadis entre circoncision et incirconcision, c'est toute distinction de race, de culture ou de classe sociale.

On peut se demander pourquoi, tout en gardant l'idée fondamentale de la « créature nouvelle », Paul abandonne cette expression technique. La réponse est fort simple. Lorsqu'il parle de l'homme nouveau « qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur », il fait « allusion à l'état du Paradis terrestre, où l'homme fut créé à l'image de Dieu (*Gen.*, 1, 26 s.) mais se perdit en cherchant la connaissance du bien et du mal en dehors de la volonté divine ».[5] L'apôtre veut donc souligner comment le renouvellement de l'homme par le baptême est comme une nouvelle création de l'homme, un recommencement du récit de la Genèse. L'homme retrouve cette justice originelle qui le constituait « à l'image de Dieu » ; c'est comme une reprise de l'œuvre créatrice primordiale, en attendant le renouvellement cosmique universel que Paul avait annoncé en *Rom.*, 8, 18-23. Ce renouvellement donne à l'homme la vraie connaissance du bien et du mal, qu'il avait cherché à usurper lors de la faute originelle.

Cette connaissance ne vient pas de lui, elle ne le rend pas autonome ; elle vient de Dieu, elle le maintient dans la dépendance absolue de Dieu (cf. *Rom.*, 12, 2).

On voit toute la portée que Paul donne maintenant au thème de la « créature nouvelle » : l'œuvre rédemptrice du Christ, à laquelle les hommes sont incorporés par le baptême, marque le début d'un monde nouveau, une reprise, un recommencement de l'œuvre créatrice primordiale qui avait été faussée par le péché de l'homme.

Il est curieux de constater que, dans l'épître aux Ephésiens, postérieure de quelque peu à l'épître aux Colossiens, les deux thèmes primordiaux attachés à l'opposition « ancien-nouveau », celui de 1 *Cor.-Rom.* et celui de *Gal.*-2 *Cor.*, sont à nouveau séparés. En *Eph.*, 4, 22-24, Saint Paul souligne simplement l'opposition radicale entre les deux genres de vie du chrétien : avant et après sa conversion :

> ... il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller *le vieil homme*, qui va se corrompant au fil de ses décevantes convoitises, pour *vous renouveler* par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir *l'homme nouveau*, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité.

Suit un exposé détaillé de la conduite morale qui doit être celle de l'homme nouveau. Paul ici ne fait que reprendre les thèmes anciens, dans une rédaction fortement influencée par *Col.*, 3, 9-10 : le « vieil homme », de *Rom.*, 6, 6. l'aspect intellectuel du renouvellement intérieur, comme en *Rom.*, 12, 2 ; l'idée de « corruption » attachée au concept du « vieil homme », qui rappelle le vieux levain de 1 *Cor.*, 5, 7, principe de corruption comme on l'a noté déjà ; la « vérité » qui caractérise la conduite morale de l'homme renouvelé, comme en 1 *Cor*. 5, 8.

En *Eph.*, 2, 11-18, c'est au contraire le thème amorcé en *Gal.*, 6, 15 qui est développé : celui de la réconciliation et de la paix. Après avoir rappelé l'opposition qui séparait jadis Gentils et Juifs, prépuce et circoncision, saint Paul poursuit :

Car c'est lui (le Christ) qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour *créer* en sa personne les deux en *un seul Homme Nouveau*, faire entre eux la paix et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul corps, par la croix : en sa personne il a tué la Haine. Alors, il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez au loin et paix pour ceux qui étaient proches : par lui nous avons en effet tous deux en un seul Esprit, libre accès auprès du Père.

La création de l'Homme Nouveau marque donc une rupture complète avec le passé, et selon les deux aspects reconnus déjà en *Gal.* et 2 *Cor.* : la distinction entre circoncision et incirconcision (aggravée ici par la présence de la Loi, privilège jalousement gardé par les Juifs) est abolie, ce qui permet d'établir la paix entre les hommes ; les péchés passés sont oubliés par Dieu (cf. 2, 1-10), ce qui permet de rétablir la paix entre Dieu et les hommes et donne aux hommes d'avoir « libre accès auprès du Père ».

Mais on notera la perspective plus nettement universaliste et christologique des expressions pauliniennes. L'Homme Nouveau, ce n'est plus l'homme individuel renouvelé par le baptême, c'est l'humanité considérée comme un tout, comme un Corps dont le Christ est la tête. C'est cette humanité nouvelle, considérée comme un tout, qui a été réconciliée à Dieu dans la personne du Christ. Eph. garde donc le progrès de la pensée qui avait été constaté dans Col. : la création de l'Homme Nouveau recommence, en la restaurant, la création du premier homme. Mais puisque cette création nouvelle fut effectuée dans le Christ, c'est que le Christ est le nouvel Adam (cf. *Cor.*, 15, 45 ss.) dont l'humanité renouvelée forme le Corps.

Baptême, renouveau et Esprit Saint.

Terminons cette analyse des textes pauliniens en en citant deux autres, qui soulignent fortement le lien entre le baptême, le renouvellement intérieur du fidèle et le don de l'Esprit Saint. Le premier est extrait de la lettre à Tite. En fait, c'est une hymne baptismale que Paul a reprise en

la transformant pour l'adapter à ses propres idées. Après avoir décrit les vices dans lesquels vivaient les chrétiens avant leur conversion, l'apôtre ajoute :

Mais le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes... il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit-Saint. Et cet Esprit, il l'a répandu sur nous à profusion, par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle.

Le « bain de la régénération » désigne sans aucun doute le baptême chrétien. Ce baptême, parce qu'il fut accompagné d'une effusion de l'Esprit Saint, a marqué un renouvellement complet de l'homme : autrefois, il vivait « esclave d'une foule de convoitises et de plaisirs, dans la méchanceté et l'envie » et la haine (3, 3) ; maintenant, pardonné par Dieu, il a abandonné tout cela pour mener une vie nouvelle.

Le second texte n'est pas de Paul lui-même, mais d'un de ses disciples, celui qui écrivit la lettre aux Hébreux :

Il est impossible en effet, pour ceux qui ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui ont reçu une part d'Esprit Saint, qui ont savouré la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir, et qui néanmoins sont tombés, de les *rénover* une seconde fois en les amenant à la pénitence...

(6, 4-6)

Selon une terminologie courante dans le christianisme primitif, l'« illumination » désigne ici le baptême. Ce baptême a marqué une rénovation du néophyte, lui permettant de vivre une vie nouvelle de fidélité à Dieu. Selon une conception qui se rencontre dans le même contexte (*cf.* 6,2), et dont on trouve trace dans certains textes du Nouveau Testament et jusqu'au IIIe siècle, le don de l'Esprit semble lié, plutôt qu'à l'acte même du baptême, à l'imposition des mains qui le suivait immédiatement. Il n'en reste pas moins vrai que la vie nouvelle, dont le baptême marquerait alors plus spécialement l'aspect négatif de renonciation au péché, ne peut exister sans l'action vivifiante de l'Esprit.

Conclusion.

Résumons rapidement les résultats de nos analyses précédentes. Le thème « ancien-nouveau », que Paul utilise fréquemment, et presque toujours en relation explicite ou implicite avec le baptême chrétien, est dominé avant tout par l'idée de *rupture*. Mais cette idée de rupture est considérée sous trois aspects différents, le premier se rattachant à la typologie générale du baptême, en référence à l'Exode, les deux derniers au thème juif de la « créature nouvelle ».

1. Le baptême marque tout d'abord une rupture dans le genre de vie du fidèle. Auparavant, il menait une vie morale dissolue, corrompue, assimilable au levain qui fait fermenter la pâte. Il vivait en esclave du Péché, asservi à ses convoitises charnelles. Maintenant, il a dépouillé le vieil homme pour revêtir l'homme nouveau ; possédant en lui la Sagesse et la Parole divine, il sait quelle est la volonté de Dieu et ce que l'homme doit faire pour lui plaire. Il vit dans la justice et la sainteté, sous l'impulsion de l'Esprit. Mystère de mort et de résurrection, mort du vieil homme et naissance de l'homme nouveau, qui s'enracine dans la mort et la résurrection du Christ. Cette vie nouvelle dans l'Esprit du Christ est le culte spirituel auquel Dieu se complaît.

2. Avant sa conversion et son baptême, le fidèle avait mené une vie dissolue, adonnée au péché. Ces péchés passés ne vont-ils pas grever toute sa vie ultérieure d'une lourde hypothèque ? Non, car Dieu, dans sa grande miséricorde, va jeter le voile de l'oubli sur ces péchés passés. L'homme baptisé est devenu, aux yeux de Dieu, une « créature nouvelle » ; l'ancien ne compte plus, c'est comme s'il n'avait jamais existé. Le Christ a pris sur lui tous les péchés des hommes et les a expiés sur le bois de la croix. Grâce à cette immolation faite une fois pour toutes, le nouveau baptisé devient, aux yeux de Dieu, aussi pur, aussi innocent que s'il venait de naître à la vie.

3. Le troisième aspect de la « rupture » baptismale est celui qui féconde le plus la pensée de saint Paul. A l'origine, l'Apôtre ne fit que reprendre l'idée juive de « création nouvelle » pour la retourner contre les judéo-chrétiens qui voulaient conserver les rites du judaïsme, spécialement celui de la circoncision : puisque le baptême chrétien fait du fidèle une « créature nouvelle », tout le passé est aboli ; c'est comme si le nouveau baptisé venait d'être créé à nouveau dans le Christ Jésus. Qu'importe alors qu'il ait été circoncis ou non avant son baptême ? Le passé ne compte plus ; seule compte cette « création nouvelle » effectuée dans le Christ et la vie nouvelle dans l'Esprit du Christ.

Mais Paul va développer cette idée. Tout d'abord, il généralise le principe et dépasse le cadre de la polémique anti-juive. Ce n'est plus seulement la distinction entre circoncision et incirconcision qui est abolie, ce sont toutes les distinctions de civilisation, de race ou de condition sociale : renouvelés à l'image du Christ, tous les hommes sont frères devant Dieu. Plus profondément, Paul transcende le cas personnel de chaque homme pour se placer sur le plan universel de l'humanité, en même temps qu'il s'attache moins au cas spécial du baptême pour envisager le mystère même du Christ. La notion de « créature nouvelle » n'est plus seulement une image, elle est prise au sens propre. Au sixième jour, Dieu avait créé l'homme à son image, dans la justice et la sainteté, mais par sa faute, l'homme avait perdu cette ressemblance divine qu'il portait en lui. L'économie nouvelle va marquer un renouveau, une reprise de l'œuvre créatrice primordiale. Dans le Christ, par le baptême, chaque homme retrouve cette ressemblance divine qu'il avait perdue. Dieu crée l'homme, une seconde fois, à son image et à sa ressemblance, chaque fois qu'il le renouvelle par le baptême.

Bien mieux, dans le Christ, avec le Christ, c'est une humanité nouvelle qui a été créée : l'Homme nouveau. Le Christ est le second Adam, porteur de l'Esprit vivifiant. Comme le premier Adam avait été le principe d'une huma-

nité déchue, le premier d'une multitude issue de lui, ainsi le Christ est le principe et la tête d'une humanité restaurée, le premier d'une multitude issue de lui, vivant de son Esprit. Autour de la personne du Christ, c'est un monde nouveau qui se constitue, dont le Christ est la cellule initiale. Par le baptême, dans la foi, tous les hommes peuvent s'incorporer à ce monde nouveau. L'Esprit qu'ils reçoivent alors les marque à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ils redeviennent enfants de Dieu, à l'image du Fils.

Ce renouvellement de l'humanité, dans le Christ, demeure pour l'instant purement « spirituel » : le monde matériel, y compris le corps de l'homme, n'y participe pas encore. Mais un jour viendra où le *kosmos* tout entier, soumis à la faute de l'homme, sera renouvelé lui aussi par la gloire de l'Esprit (*Rom.*, 8, 19-23). Les corps des hommes ressusciteront, glorieux. L'univers matériel sera transformé par la gloire. Il y aura « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (*Apoc.*, 21, 1). L'œuvre créatrice primordiale sera alors restaurée, intégralement, dans sa pureté et sa splendeur premières.

Jérusalem. M.-E. BOISMARD.

NOTES

1. Les traductions bibliques sont prises de la « Bible de Jérusalem », édition en fascicules.

2. Dans ce texte des *Romains*, Paul ne se réfère pas explicitement à la typologie baptismale de l'*Exode* ; mais je pense que le thème est implicitement contenu dans son développement.

3. *Cf.* M.-E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB, 1956, avril.

4. Sur l'utilisation du thème de la *création nouvelle* dans le judaïsme, voir l'article de ERIK SJÖBERG, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, dans *Studia Theologica*, IV, pp. 44-85.

5. P. BENOIT, *Les épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens* (Bible de Jérusalem), p. 66, note *b*.

CHRONIQUES

BULLETIN ŒCUMÉNIQUE

Lumière et Vie inaugure une chronique œcuménique. Destinée à répondre aux vœux de nombreux lecteurs, elle prolongera l'effort entrepris avec notre numéro 19 consacré aux « *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme* ». Peut-être cependant n'est-il pas inutile de préciser en quelques mots, au seuil de ces pages, l'esprit dans lequel elles ont été rédigées. Il ne s'agit en aucune façon d'une énumération de tous les faits d'intérêt œcuménique. Cette information exhaustive, nos lecteurs peuvent la trouver ailleurs, en particulier dans un certain nombre de revues spécialisées[1]. Quant aux publications (livres ou articles), elles sont à l'heure actuelle si nombreuses qu'il nous faudra nécessairement choisir. Nous attirerons l'attention sur un certain nombre d'entre elles et, à travers elles, sur quelques événements dont nous nous efforcerons de dégager l'aspect doctrinal. Sur le plan œcuménique, comme dans les autres domaines déjà abordés par la revue, c'est donc à un effort de réflexion et à un approfondissement de leur foi que nous convions nos lecteurs.

Dans notre pays, le dialogue entre protestants et catholiques est à l'ordre du jour, il a pénétré jusque sous la coupole de l'Académie française. Le jeudi 22 mars, en effet, M. Daniel-Rops prenait place parmi les Immortels au fauteuil laissé vacant par la mort d'Edouard Le Roy. L'écrivain catholique fut accueilli par M. André Siegfried dont le discours constitua, s'il faut en croire *Le Figaro Littéraire* (31 mars), « un solennel et remarquable exposé des doctrines protestantes »[2]. « Qu'avait-il besoin, dans un

discours académique, d'aborder des questions doctrinales ? », pourra-t-on peut-être se demander. Mais il faut reconnaître que la tâche de M. Siegfried n'était guère facile. M. Daniel-Rops, en effet, a consacré une partie de son activité littéraire aux problèmes du protestantisme, par exemple dans les deux tomes récents de son Histoire de l'Eglise qui traitent respectivement de la Réforme protestante et de la Réforme catholique. Il patronne aussi la Bibliothèque Ecclesia où furent publiés, outre un volume de M. Tolédano sur l'œcuménisme, le dialogue épistolaire instauré, par ses soins, entre le pasteur Rilliet et le chanoine Cristiani. Il dirige également la collection des « Textes pour l'histoire sacrée » dans laquelle le même chanoine Cristiani a édité des morceaux choisis de Luther et de Calvin[3]. M. André Siegfried eut été bien mal inspiré en passant sous silence une partie aussi importante de l'activité du nouvel académicien. Et il était normal qu'il le fît en toute loyauté envers sa foi de protestant. Ne faut-il pas préférer à des phrases polies et creuses une réponse franche et nette ? Il reste que ce n'est pas en un discours d'Académie, si dense scit-il, qu'on peut traiter, à fond et avec toutes les nuances requises, les problèmes posés par la coexistence du catholicisme et des confessions issues de la Réforme. Les commentateurs protestants eux-mêmes sont loin de considérer le texte de M. Siegfried comme le dernier mot de la question. L'un d'entre eux écrit : « Qu'André Siegfried ait nettement défini *tout* ce qui sépare catholiques et protestants, nous ne l'affirmerons pas (Il ne donne pas assez d'importance à la place de la Bible dans la pensée protestante, par exemple, paraissant ignorer tout le courant dogmatique et biblique actuel) »[4]. Précisons même qu'à notre avis il ne s'agit pas seulement d'omissions, mais de toute une optique ; la pensée de M. Siegfried est trop marquée de libéralisme pour rallier l'ensemble du protestantisme français actuel où le renouveau dogmatique est très sensible.

D'ailleurs des textes plus autorisés que le discours de

l'académicien se sont efforcés récemment de mettre au point la position protestante en face de l'Eglise catholique. Nous voulons parler des travaux du Synode national de l'Eglise Réformée de France réuni à Strasbourg du 4 au 6 juin 1955. L'Eglise Réformée de France (E. R. F.) groupe, on le sait, environ la moitié des protestants de notre pays et, parmi eux, la très grande majorité des « calvinistes »[5]. Durant l'année 1954-1955, elle a examiné la « politique » à suivre à l'égard du catholicisme. Cette étude s'est effectuée en deux étapes : d'abord au plan régional ; ensuite au plan national. Les Synodes régionaux (regroupant les délégués, pasteurs et laïcs, des églises locales) ont transmis aux rapporteurs désignés pour le Synode national des études et des suggestions. Et, à Strasbourg, les délégués entendirent deux copieux exposés : le pasteur Albert Gaillard, de Toulouse, consacra son étude à une analyse descriptive des « Visages et tendances du catholicisme français », tandis que le professeur Mehl, de Strasbourg, abordait les problèmes théologiques et stratégiques posés par la coexistence des deux confessions chrétiennes. Le pasteur Gaillard est sensible au renouveau à l'intérieur de l'Eglise catholique (bible, liturgie, action missionnaire, intérêt porté à la réunion des chrétiens) ; mais, d'un autre côté, il discerne des courants qui lui paraissent contradictoires avec ce renouveau et qu'il qualifie d'intégristes. Le rapport du professeur Mehl recouvre partiellement celui du pasteur Gaillard dans son analyse du fait catholique, mais il est caractérisé surtout par un remarquable effort de mise au point et de clarification des douloureux problèmes qui se posent aux protestants et aux catholiques soucieux d'unité. Les pages consacrées au prosélytisme et à l'évangélisation, c'est-à-dire aux conversions, nous paraissent spécialement dignes d'intérêt. Après audition de ces deux rapports, le Synode de l'E.R.F. fit rédiger et adopta — malheureusement bien rapidement ! — un Message, destiné à fournir des orientations claires aux pasteurs et aux fidèles. Ce Message, assez bref, est forcément moins nuancé que

les rapports qui l'ont préparé. Il y aurait donc danger à ne juger l'esprit de Strasbourg que sur ce texte. Comme le Synode l'a lui-même recommandé, il est indispensable de faire précéder sa lecture de celle des exposés des pasteurs Gaillard et Mehl. C'est pour cela que les trois documents ont été réunis dans une petite brochure[6]. Aux lecteurs catholiques avertis cet opuscule peut être utile. D'une part il leur montre l'image que se font d'eux leurs frères protestants et d'autre part il précise les points sur lesquels, entre catholiques et réformés, il y a accord et désaccord. Souvent l'on situe bien mal ces oppositions ! La lecture de cette brochure devrait inciter les catholiques à faire un nouvel effort pour vivre plus pleinement et pour mieux incarner dans la vie quotidienne les principes et les exigences de leur catholicisme. En ce sens cette publication — douloureuse à certains égards pour un catholique — sera bienfaisante : elle réalisera le souhait de l'E. R. F. d'accomplir par là une tâche efficace au-delà même des limites des églises qui sont de son ressort.

Un autre ouvrage publié récemment par la même Eglise Réformée de France n'est pas sans intérêt pour les catholiques. Il s'agit de la nouvelle édition de sa Liturgie[7]. En un volume élégant sont réunis le culte dominical, avec les variantes pour les différentes périodes de l'année liturgique, puis des cultes spéciaux (baptême, mariage, enterrement, dédicace d'une église, installation d'un conseil presbytéral, fête de la réformation, fête nationale, culte quotidien, etc.). D'autres textes liturgiques, qui manquent dans le recueil que nous recensons, sont encore en préparation : confirmation, consécration des pasteurs, etc. Un catholique, à la lecture de ce livre, est parfois bien dépaysé. Parfois aussi il se trouve en terrain connu : certains textes, certains gestes, en effet, sont purement et simplement les mêmes que dans l'Eglise catholique. Pour ne prendre qu'un exemple, mais qui est fondamental, dans l'administration du sacrement de baptême, la Liturgie de nos frères réformés prévoit, comme le rituel catholique romain, que le ministre

(en l'occurence le pasteur), tout en versant l'eau sur le front du catéchumène, prononce les paroles : « N..., je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Pour tous les chrétiens, il n'y a qu'un baptême...[8].

Cependant dans cette Liturgie, ce n'est certainement pas le caractère traditionnel, « classique », qui domine. Sa marque propre, c'est la jeunesse et un effort, souvent couronné de succès, pour rejoindre les préoccupations des hommes d'aujourd'hui en leur suggérant une prière « actuelle » dans sa forme comme dans son fond. Un certain manque de racines peut-être : c'est l'aspect négatif ; mais, en bilan positif, un souci d'actualité, au meilleur sens du terme. On trouve, par exemple, des prières pour les travailleurs, pour les journalistes, pour les femmes dont l'existence est difficile et solitaire, pour les enfants sans parents, pour les fonctionnaires, pour ceux qui sont sous les armes. A titre d'illustration, voici deux belles formules d'intercession, la première pour la jeunesse, la seconde pour le monde du travail :

> « Béni sois-tu, Seigneur, de ce que tu as tiré de notre chair et confié à nos mains ces enfants que ton amour destine à devenir tes enfants. Loué sois-tu du soin que tu prends pour les attirer à toi.
>
> « Unis ton Eglise d'aujourd'hui autour des enfants que tu lui donnes et qui seront ton Eglise de demain. Veille tout spécialement sur ceux qui traversent les années décisives de l'adolescence. Par l'appel de ta grâce atteins-les au plus profond d'eux-mêmes afin qu'ils y répondent par le don de toute leur vie.
>
> « Père miséricordieux, nous te remettons les enfants malades, ceux que marque douloureusement la souffrance, ceux dont le développement est difficile ou anormal. Mets dans nos cœurs une compassion à la mesure de ces détresses.
>
> « Eveille dans l'Eglise un amour maternel qui

cherche particulièrement les enfants que leur famille délaisse et ceux que le monde salit.

« Nous appelons ta bénédiction sur le témoignage auquel tu appelles ensemble nos familles et nos paroisses. Nous te prions pour notre vie familiale, pour nos écoles du Dimanche et nos cours de catéchisme, pour nos Mouvements de jeunesse, leurs jeux, leurs études, leurs cultes. Nous te présentons les moniteurs, les chefs et les responsables. Donne-leur le discernement de l'amour, la patience de la foi et l'élan d'une entière consécration. Suscite dans notre jeunesse les vocations dont ont besoin notre Eglise et sa Mission.

« Inspire ceux qui travaillent pour la formation et la sauvegarde de la jeunesse. Nous te prions pour nos diverses écoles. Suscite des éducateurs consacrés à leur tâche, renouvelle leur vocation, leur force et leur intelligence.

« Nous t'en supplions, ne permets pas que la jeunesse de ce temps soit livrée aux destructions et aux corruptions de la guerre. Révèle-lui les tâches auxquelles tu la destines afin qu'elle se consacre aux œuvres de la justice et de la paix. »

★

« Seigneur, Dieu de vérité, de justice et d'amour, toi qui nous a créés solidaires les uns des autres, délivre-nous de l'injustice sociale, à laquelle nous consentons et participons chaque jour.

« Préserve ton Eglise de la séduction de l'argent, des compromissions de ce monde et du silence complet devant l'iniquité. Ne permets pas qu'en se réfugiant en toi elle oublie jamais les dures réalités de l'existence.

« Nous te prions pour les paysans et les ouvriers, pour les artisans et les employés, pour tous ceux qui peinent de nuit ou de jour, dans le froid ou la cha-

leur, sur la terre et sur la mer, dans les champs et dans les mines, au foyer ou loin des leurs. Ne permets pas qu'ils soient fraudés de leur juste salaire et de leur dignité humaine ; accorde-leur de jouir des fruits de leur travail sans les voir accaparés ou dilapidés par l'avarice ou la folie des hommes.

« Donne à tous, salariés et patrons, joie et conscience dans l'accomplissement de leur tâche. Inspire-leur la vraie charité qui combat l'injustice sans amertume comme sans mépris, sans haine comme sans orgueil.

« Toi, le Maître de la vigne, qui as voulu que personne ne se tînt sur la place sans emploi, nous te prions pour les chômeurs. Oriente chaque homme vers un travail qui lui permette de répondre à la vocation que tu lui adresses dans la communauté humaine.

« Nous te prions pour les savants. Dirige leurs recherches dans le respect de ton œuvre, vers la vie et non vers la mort.

« Nous te prions pour les artistes, afin qu'en cherchant à traduire le soupir de la création, leur témoignage contribue à nous tourner vers ta lumière et à faire jaillir en nous ta louange.

« Nous te prions pour les foules sans berger. Fais que les servitudes de leur condition ne les empêchent pas d'aller à toi.

« Donne à ton Eglise de leur annoncer l'Evangile libérateur. »

Bien des réactions protestantes en face du catholicisme s'expliquent par l'histoire. Les catholiques soucieux de mieux comprendre leurs frères séparés doivent donc prendre conscience du fossé creusé par des luttes séculaires. De ce point de vue, toutes les contributions historiques sérieuses ont valeur. Parmi d'autres publications récentes, signalons dans ce domaine un gros livre qui résume en quelque sorte le travail d'historien du pasteur Samuel

Mours : « *Le protestantisme en Vivarais et en Velay des origines à nos jours* »9. Histoire locale, certes ; mais à travers elle nous revivons les grands événements de l'histoire générale. L'auteur divise son sujet en quatre périodes correspondant en gros aux quatre siècles écoulés depuis la Réforme. Les charnières de son exposé sont constituées par l'Edit de Nantes (12 avril 1598), sa Révocation (17 octobre 1685) et la Révolution de 1789. Dans une chronique œcuménique on nous permettra de relever avec une joie toute particulière un paragraphe de l'avant-propos : « Nous poursuivons, ici comme dans nos précédentes publications, écrit l'auteur, une œuvre essentiellement constructive et non polémique. C'est bien malgré nous que, à propos en particulier des guerres civiles, nous avons dû faire justice de certaines affirmations de quelques historiens locaux ». Nous nous réjouissons aussi de lire (p. 526) : « D'une manière générale — et politique mise à part — protestants et catholiques entretiennent entre eux, dans l'Ardèche, depuis plusieurs décades, des relations de bon voisinage. Notre vœu est que, dans le respect mutuel des convictions religieuses, ces relations aillent s'affermissant ».

Si les questions doctrinales placent souvent les chrétiens séparés devant des *non possumus* absolus, la route commune est plus facile au plan de l'action, en ce qui concerne les réalisations sociales, par exemple. Bien des œuvres catholiques et protestantes, aux objectifs voisins et aux méthodes parallèles, ne gagneraient-elles pas à se mieux connaître pour s'enrichir mutuellement ? Dans cet esprit nous attirons l'attention sur la célébration du soixante-quinzième anniversaire de l'Armée du Salut en France. C'est, en effet, un soir de février 1881 que, dans une salle louée à Paris au 66 de la rue d'Angoulême, la propre fille du Fondateur de l'Armée, Catherine Booth, alors âgée de vingt-deux ans seulement, aborda pour la première fois le public français : un public de miséreux, venus là pour se détendre, pour rire, pour « chahuter » aux dépens de la jeune évangéliste anglaise. J. de Mestral de Combremont a consacré un petit

livre à la biographie de celle que les gamins de Paris baptisèrent d'un nom qui lui resta, « la Maréchale »[10]. Elle est morte l'an dernier, mais le travail dont elle a jeté les bases demeure solide. Pour le bien comprendre il faut se reporter aux débuts de l'œuvre en Angleterre et faire connaissance avec la forte personnalité de son fondateur : William Booth.

« Nous ne ferons rien sans les pauvres. Rien n'est grand, rien n'est fort que ce qui commence par les petits » : c'est sur ces affirmations évangéliques d'Alexandre Vinet que s'ouvre la monographie consacrée par Raoul Gout à « *William Booth et le monde ouvrier* »[11]. Londres, milieu du XIXe siècle : c'est l'époque du *Sweating System*, l'exploitation sans limites du travail humain, en particulier du travail des femmes et des enfants, meilleur marché que celui des hommes. « Beaucoup de femmes travaillaient, la nuit, dans une promiscuité complète avec les hommes ; celles qui ne travaillaient que le jour étaient souvent obligées de chercher dans la prostitution un supplément de ressources. L'on employait des femmes enceintes ou relevant de couches. Dans les filatures et les tissages, des enfants faisaient tourner des rouets pendant douze ou treize heures par jour. Dans les puits de mines, des femmes, des fillettes, « celles qui sont ou qui seront un jour les mères du peuple anglais » écrivait Disraëli, attelées comme des animaux aux wagonnets, trimaient douze et quelques fois seize heures par jour, nues jusqu'à mi-corps, les jambes couvertes d'un pantalon de toile d'emballage ; et des gosses de cinq ans, embauchés par les ouvriers eux-mêmes, manœuvraient des pompes, des appareils de ventilation, ouvraient ou refermaient les portes des galeries au moment du passage des wagonnets. Dure était la discipline. Les contremaîtres étaient armés du fouet. Le nettoyage des machines avait lieu aux heures des repas ou en pleine marche. Les accidents — nombreux — n'obligeaient l'employeur à aucune indemnité » (pp. 20-21). L'alcool, de son côté, faisait des ravages effroyables.

C'est pour porter secours à cette lamentable misère qu'est né le mouvement salutiste. William Booth se penche sur ces foules misérables ; il a la hantise de ceux qui se perdent, de ceux qui se sont perdus. Il s'adresse aux ouvriers de l'usine, de la mine, de l'atelier, parle à leur cœur, à leur conscience, et, sans peur comme sans relâche, il leur annonce Jésus-Christ le Sauveur. Il transmettra sa flamme à d'innombrables hommes, à commencer par les membres de sa propre famille : tous ses enfants marcheront sur ses traces. Ils avaient été bien formés ! Un dimanche de 1868, tenant par la main son aîné alors âgé d'une douzaine d'années, William Booth entre dans un café : la salle est encombrée d'hommes abrutis, de femmes demi-saoules — quelques-unes tiennent dans leurs bras de tout petits enfants — et tout cela grouille dans le vacarme, les blasphèmes, les relans d'alcool et de tabac. Booth se penche vers son garçon et lui désignant la salle : « Willie, ce sont nos gens. Les gens pour qui je désire que tu vives, afin de les amener au Christ ». William Bramwell, dit Willie, sera le second Général de l'Armée du Salut.

A la fin du livre de Raoul Gout se trouve quelques appendices précieux : bibliographie, chronologie, biographie. En appendice aussi, une page suffit à résumer les « doctrines » de l'Armée du Salut. Elles sont, on le sait, réduites à leur plus simple expression. William Booth protestait énergiquement contre la multiplicité des groupements chrétiens rivaux ; les raisons dogmatiques ne lui paraissaient pas justifier de telles ruptures. Pour lui, la seule affaire importante était la conversion du cœur à Jésus-Christ. Il en vint même, nous dit son biographe, à supprimer dans l'Armée du Salut les sacrements, source de difficultés et de discussions. Que cette bien mauvaise méthode œcuménique ne nous empêche pas d'admirer l'aspect positif de l'œuvre de Booth. D'ailleurs si le climat de l'Armée du Salut est, à beaucoup de points de vue, très éloigné du catholicisme, on ne peut nier cependant des ressemblances : son fondateur est-il si différent, à certains

égards, de personnalités catholiques telles que François d'Assise et Ignace de Loyola, auxquelles on l'a comparé parfois ? Aussi, après voir lu la biographie de William Booth, les catholiques seront-ils peut-être moins désorientés en face de l'Armée du Salut. Sans en approuver en aucune manière la tendance au minimisme doctrinal, ils apprécieront mieux l'intuition de charité authentique d'où elle a jailli et dont elle vit encore.

Un autre anniversaire mérite d'être signalé : au mois d'août 1955 l'Alliance universelle des Y. M. C. A. (*Young Men's Christian Associations*, que nous appelons en France *Unions chrétiennes de Jeunes Gens*) célébrait à Paris son centenaire. A cette occasion un livre a retracé l'histoire de ce mouvement[12]. Son fondateur, George Williams, commence modestement en réunissant à Londres en 1844 quelques jeunes gens ; ils désirent lire ensemble la Bible et travaillent à l'évangélisation de leurs camarades. Ce groupement anglais, qui prit bientôt le nom de *Young Men's Christian Association*, fut vite imité dans d'autres pays. Au Congrès de 1855, qui se tint à Paris, une Alliance universelle fut créée, pour regrouper les différentes associations nationales. Un siècle s'est écoulé. A l'issue des fêtes du centenaire, les délégués venus du monde entier ont réaffirmé la base adoptée cent ans auparavant : « Les Unions chrétiennes ont pour but de réunir dans une même Association les jeunes gens qui, regardant Jésus-Christ comme leur Sauveur et leur Dieu selon les Saintes Ecritures, veulent être ses disciples dans leur foi et dans leur vie, et travailler ensemble à étendre parmi les jeunes gens le règne de leur Maître ». Suit une déclaration dont nous résumons les lignes principales :

1) Le but suprême des Unions chrétiennes consiste à rendre témoignage, dans un langage intelligible à la jeunesse, de la puissance salvatrice de Jésus-Christ dans la vie des individus et dans tous les rapports entre les hommes.

2) La direction des Unions chrétiennes doit reposer dans

une mesure toujours plus grande entre les mains de *jeunes* membres engagés dans la foi et dans la vie chrétienne.

3) Les Unions chrétiennes constituent une fraternité inter-confessionnelle ; elles doivent donc constamment encourager leurs membres à assumer leurs responsabilités en tant que membres d'Eglises et à participer activement à la vie et à l'œuvre de *leurs Eglises respectives ;* elles doivent servir par tous les moyens la cause de l'unité parmi les chrétiens de toutes les confessions : protestants, orthodoxes, catholiques-romains.

4) Les Unions doivent rendre témoignage au Christ au-delà des frontières qui séparent les croyances chrétiennes des croyances non chrétiennes.

5) Elles doivent se consacrer entièrement et sans réserves à promouvoir la compréhension internationale, à atténuer les tensions, à abolir la guerre et à établir la paix dans le monde.

6) Elles doivent continuer à lutter pour la suppression de toutes les formes de l'injustice sociale ou économique et de la discrimination raciale.

7) Les Unions du monde entier doivent adopter hardiment une politique d'extension et d'expansion de leur œuvre.

La déclaration se termine par les lignes suivantes : « Nous remercions Dieu de tout ce qu'il a permis à l'Alliance Universelle de réaliser, dans la paix et dans la guerre, au cours de son premier siècle d'existence ; nous nous inclinons devant ceux qui, par leur service et leur sacrifice, nous ont permis de recueillir un précieux héritage ; nous restons fidèles à la pensée de ceux qui ont travaillé au cours de ce premier siècle et nous sommes unis en pensée à nos camarades de toutes les parties du monde avec lesquels nous avons collaboré durant ces journées ; nous affirmons les liens qui nous unissent à tous ceux qui travaillent afin que la jeunesse du monde entier puisse bénéficier de cet enrichissement de la vie dont nous croyons qu'il ne saurait être trouvé qu'en Jésus-Christ ; nous confes-

sons humblement l'insuffisance de notre consécration au Maître et des efforts que nous déployons pour étendre son Royaume et nous nous offrons à Lui, nous et nos Unions afin de Le servir ».

A côté d'autres mouvements qui, à un titre ou à un autre, rapprochent des jeunes de croyances différentes (le scoutisme, par exemple), l'Alliance Universelle des Y.M. C.A., mal connue en France, joue un rôle important. Elle aide des jeunes à réaliser, en toute loyauté envers leur propre confession chrétienne, un idéal de compréhension et de fraternité. Nous avons intérêt à la mieux connaître. Le livre que nous avons cité y aidera.

Un autre centenaire encore en 1955 : celui de la Faculté Vaudoise de théologie de Rome. L'un de ses professeurs, M. Valdo Vinay, conte l'histoire de cet organisme fondé à Torre Pellice, dans les vallées vaudoises du Piémont, transporté deux ans après à Florence et finalement établi dans la Ville éternelle[13]. Les Vaudois ont derrière eux un long passé que l'auteur évoque rapidement en traitant de la formation de leurs pasteurs jusqu'à la création de cette Faculté de théologie. Après avoir marqué les différentes influences qui s'exercèrent successivement sur le corps professoral et étudiant (réveil, libéralisme, renouveau biblique et dogmatique), le pasteur Vinay souligne le rôle œcuménique dévolu, semble-t-il, aux Vaudois en général et à leur Faculté de théologie en particulier. Etablie à Rome, au cœur de la chrétienté catholique, elle se reconnaît la double et importante mission de faire connaître les courants protestants au monde romain et d'informer le protestantisme de l'actualité catholique telle qu'on peut la juger à Rome. La Faculté Vaudoise pourrait faire beaucoup — c'est certain — pour créer des contacts et des liens. Et, dans ces perspectives, nous ne pouvons que nous réjouir d'une affirmation qui revient à plusieurs reprises sous la plume de l'auteur : il constate que les rapports avec le catholicisme ont tendance à se faire de moins en moins polémiques. Souhaitons que cette orientation pacifique s'accen-

tue : dans cette mesure, en effet, la Faculté sera en état de contribuer efficacement au dialogue avec des théologiens autorisés du catholicisme romain.

Le travail pour la réunion des chrétiens peut paraître une réalité bien complexe et bien mystérieuse tant que l'on n'a pas fait connaissance avec quelques-uns de ses « leaders ». C'est pour répondre à ce besoin qu'un éditeur allemand vient d'entreprendre la publication d'une série de « profils œcuméniques »[14]. En quelques pages (une vingtaine au maximum, parfois beaucoup moins), des biographes bien documentés campent à nos yeux des personnalités importantes de l'histoire et du monde œcuméniques, dont jusqu'ici malheureusement trop de catholiques ignorent tout : des précurseurs d'abord tels que Zinzendorf et Wesley ; puis quelques-uns des initiateurs de l'œcuménisme contemporain : John Mott, Söderblom, William Temple, Brent, etc., et, parmi les vivants, Oliver Tomkins, Visser't Hooft, Kraemer, Nygren, etc. D'autres personnalités encore, dont la vie et l'œuvre ont comme des dimensions œcuméniques : Von Thadden, le président du Kirchentag allemand, Kagawa, le grand évangéliste japonais ; enfin deux catholiques éminents : l'abbé Metzger, fondateur du mouvement allemand Una Sancta, et l'abbé Paul Couturier, initiateur de la Semaine universelle de prière du 18-25 janvier : la biographie de ce dernier est dûe à une plume anglicane amie, celle du Rev. Curtis (on en trouvera la version française dans *La Vie Intellectuelle*, janvier 1955). Devant la parfaite réussite de ces petites brochures et leur évident intérêt pour faire mieux connaître les pionniers du travail œcuménique, il ne reste qu'un souhait à formuler : qu'un éditeur de langue française entreprenne de répandre ces portraits dans le public de chez nous.

Si l'on veut replacer les personnalités dont nous venons de parler dans leur contexte, il faut se reporter à un livre déjà classique bien que récent : la grande « *Histoire du mouvement œcuménique* » éditée, sous les auspices du

Conseil œcuménique des Eglises, par Ruth Rouse et Stephen Neill[15]. De cet ouvrage, il est bien difficile de parler en quelques lignes : c'est une véritable Somme. Les collaborateurs en sont tous des savants de premier plan. A signaler en particulier le chapitre traitant de l'attitude catholique en face des courants œcuméniques : rédigé par un pionnier anglican du travail de rapprochement entre les chrétiens, le Canon Tomkins, il est caractérisé par une information et une ouverture d'esprit dignes d'éloge. L'ouvrage se termine par quarante pages de bibliographie, un dictionnaire des termes « techniques » et un index très précis. Il est maintenant impossible de traiter de l'histoire de l'œcuménisme sans se référer à cet ouvrage de toute première valeur.

L'on pourra également consulter le livre, plus modeste dans ses perspectives comme dans sa réalisation, du chanoine Thils : « *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* »[16]. L'auteur ne remonte pas jusqu'à la Réforme comme l'ouvrage dont nous traitions ci-dessus : il se limite au XXe siècle. D'autre part, comme le titre l'indique, il tente, du point de vue catholique, un jugement *doctrinal* sur l'ensemble du mouvement œcuménique. C'est précisément ce qui fait l'intérêt de son étude et la recommande très spécialement à des lecteurs catholiques soucieux d'une information précise et loyale sur le Conseil œcuménique des Eglises et le grand travail qui s'effectue en son sein.

Pour ne pas laisser croire que le monde orthodoxe se situe en dehors de nos perspectives, nous terminerons cette chronique en appelant l'attention sur deux importants volumes publiés par le monastère de Chevetogne à l'occasion du neuvième centenaire de la séparation entre Orient et Occident : 1054-1954[17]. Ces études sont l'œuvre d'une pléiade de savants, catholiques, orthodoxes et, pour une part moindre, protestants. La majeure partie de ces travaux est consacrée aux problèmes posés par le «schisme oriental». Le titre des différentes sections le montre clairement :

Neuf cents ans après ; l'unité et le schisme sous l'angle de la théologie biblique et patristique ; histoire et relations des anciennes métropoles ecclésiastiques ; Byzance et l'Orient jusqu'à la fin du moyen âge ; monachisme et spiritualité dans l'Orient byzantin ; théologie et liturgie. Les deux dernières sections abordent le schisme d'Occident, la Réforme et les problèmes œcuméniques modernes.

Il est naturellement impossible de résumer en quelques paragraphes un ouvrage aussi riche, ni même de donner une idée de la variété de son contenu. Aussi nous contenterons-nous de citer une partie de sa conclusion : le Père Dumont y marque bien les caractéristiques et la nouveauté de ce recueil :

« Il y a quelques années encore, écrit-il, il eût paru tout à fait chimérique de vouloir commémorer un événement tel que le « schisme oriental » en faisant appel à la collaboration simultanée de catholiques et d'orthodoxes. Disons même tout franchement qu'une pareille idée ne serait sans doute venue à personne. Que ce qui était naguère encore impensable soit aujourd'hui une réalité, voilà qui permet d'apprécier quel pas a été franchi de nos jours sur la voie de la conciliation ». Mais des plumes protestantes aussi ont collaboré à ce recueil. Il faut y voir la preuve qu'on ne peut traiter de la question des rapports entre catholicisme et orthodoxie sans se préoccuper aussi et en même temps du protestantisme. Il y a une confrontation et une corrélation nécessaires entre les problèmes posés par le « schisme oriental » et ceux que soulève la Réforme. La présence des articles protestants rappelle cette connexion étroite. Enfin — troisième remarque — la variété des sujets abordés dans ces deux épais volumes montre à l'évidence que « ce serait une erreur singulière de penser que l'on puisse ramener la solution du « schisme oriental » à la seule question de la primauté et de l'infaillibilité du Pontife romain ». « A part des exceptions toujours possibles — et dont, d'ailleurs, maints exemples pourraient être donnés, nous le reconnaissons — le bien fondé de l'affir-

mation de la primauté et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome ne peut s'imposer à un esprit qui n'a pas été formé dans cette croyance qu'après qu'ont été écartées les mille difficultés qui, à ses yeux, les font paraître inacceptables ». C'est ce qui justifie le dialogue avec nos frères séparés sur tous les points d'exégèse, d'histoire et de théologie où prennent racine nos divergences.

★

Laissant bien à regrets d'autres publications pour une chronique ultérieure, nous arrêtons ce tour d'horizon avec les deux volumes signalés ci-dessus ; ils sont dédiés à l'un des pionniers catholiques du travail pour la réunion des chrétiens, Dom Lambert Beauduin. La riche et profonde personnalité religieuse du fondateur du monastère de l'Union nous permet d'évoquer en terminant comme l'âme du labeur œcuménique : Doctrine, disions-nous au début de ces pages ; certes, mais aussi, vie. Que l'idéal lumineux de l'unité s'incarne dans des vies de plus en plus nombreuses et nous serons bien près de voir se réaliser le vœu du Seigneur Jésus : Père, qu'ils soient un !

René BEAUPÈRE, O. P.

NOTES

1. Les principales revues catholiques de langue française consacrées aux problèmes de la réunion des chrétiens sont : *Istina* (trimestriel), *Irenikon* (trimestriel), *Unitas* (bimestriel) et *Vers l'Unité chrétienne* (bulletin mensuel). On peut trouver ces publications ainsi qu'une documentation et des renseignements sur l'unité des chrétiens en particulier dans trois centres d'études : le *Monastère de Chevetogne*, Belgique (qui édite *Irenikon*), le *Centre Istina*, 25 boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine (qui édite *Istina* et *Vers l'Unité Chrétienne*), le *Centre Saint-Irénée*, 1, place Gailleton, Lyon (2me).

2. On trouvera les discours de M. Daniel-Rops et André Siegfried dans *La Documentation Catholique* n° 1223 (15 avril 1956).

3. DANIEL-ROPS, *l'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Une révolution religieuse : la Réforme protestante.* DANIEL-ROPS, *l'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Une ère de renouveau : la Réforme catholique.* 1955. CHANOINE CRISTIANI et PASTEUR RILLIET, *Catho-*

liques, protestants, frères pourtant, 1954. CHANOINE CRISTIANI et PASTEUR RILLET, *Catholiques, protestants, les pierres d'achoppement.* 1955. ANDRÉ D. TOLEDANO. *Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis ?* CHANOINE CRISTIANI, *Luther tel qu'il fut.* CHANOINE CRISTIANI, *Calvin tel qu'il fut,* 1955. Tous ces livres sont édités par la librairie Arthème Fayard.

4. A. Mascaux, dans l'hebdomadaire *Paix et Liberté,* 1er avril 1956.

5. Il ne s'agit donc pas ici des *luthériens.* Nous mettons le mot « calvinistes » entre guillemets car nos frères protestants n'aiment guère l'employer si ce n'est pour désigner une école théologique ; au sens ecclésiastique, ils disent plutôt « réformés ».

6. *L'Eglise réformée de France et le catholicisme français en* 1955 (E.R.F., 47, rue de Clichy, Paris IXme). Cf. notre étude : *La « politique extérieure » de l'Eglise réformée de France vis à vis du catholicisme,* dans *Istina,* II (1955), pp. 444-466.

7. Eglise Réformée de France, *Liturgie.* Editions Berger-Levrault, 1955.

8. Si ce rite, tel qu'il est prévu dans la Liturgie, avait toujours été correctement pratiqué par des pasteurs dont la foi n'aurait pas subi d'atteinte du libéralisme, il n'y aurait pas lieu de douter de la validité du baptême de nos frères réformés français. C'est parce que ces deux garanties n'existent pas toujours, même après l'enquête sérieuse demandée par l'Eglise catholique, qu'on en est venu à la pratique actuelle — si douloureuse — des « baptêmes sous condition ».

9. Imprimeries Réunies, Valence, 1949.

10. J. DE MESTRAL DE COMBREMONT, *La Maréchale, Catherine Booth Clibborn.* Librairie Payot, Lausanne, 1941.

11. Aux éditions Altis, Paris, et Labor et Fides, Genève, 1955.

12. CLARENCE PROUTY SHEDD AND OTHERS, *History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations.* S.P.C.K., Londres, 1955.

13. VALDO VINAY, *Facoltà Valdese di Teologia* 1855-1955. Libreria Editrice Claudiana, Torre Pellice, 1955.

14. Dix-sept fascicules ont paru jusqu'ici, contenant les biographies de Zinzendorf, Wesley, Mott, Patton, Brent, Tomkins, Söderblom, Berggrav, Siegmund-Schultze, Ammundsen, Germanos, Zankow, Tychon, Serge, Alexis, Couturier, Metzger, Jones, Temple, Micklem, Azariah, Kagawa, Björkquist, von Thadden, Nygren, Michelfelder, Eijkman, Bonhöffer, Visser't Hooft, Manikam, Brunner, Kraemer, Barot, Fraser, Niles. Heinatdienst Verlag, Berlin, s. d.

15. *A History of the Ecumenical Movement* 1517-1948, edited by RUTH ROUSE AND STEPHEN CHARLES NEILL, S.P.C.K., Londres, 1914.

16. GUSTAVE THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique.* Em. Warny, Louvain, 1955.

17. 1054-1954, *l'Eglise et les Eglises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident.* Collection Irenikon, Editions de Chevetogne, 2 volumes, 1954 et 1955.

LES LIVRES

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem.

Paris, Editions du Cerf, 1956, 1669 pp., + 8 cartes.

Les Editions du Cerf annonçaient dès 1946 le projet d'« une traduction catholique de toute la Bible qui répondît à ce que demandait le grand public cultivé » ; il s'agissait d'« une traduction littéraire aussi éloignée de la paraphrase que de la transcription ». L'entreprise devait se réaliser en deux étapes : les différents livres paraîtraient d'abord en fascicules séparés ; puis serait publiée la Bible complète. Cette manière de procéder devait se révéler, à l'expérience, très sage : un public avide allait réagir et l'on tiendrait compte, dans la mesure du possible, de ses remarques. A sa demande les introductions s'amplifieraient, les notes explicatives se multiplieraient, une place plus grande serait faite aux suggestions spirituelles.

Dès 1948, quatre fascicules inauguraient la série qui s'achevait, en 1954, avec le quarante-troisième. Entre temps, plusieurs avaient été réédités, non sans de profonds changements : l'exemple le plus net en est fourni par le Psautier dont la 2me édition est une refonte totale de la 1re ; ligne par ligne avec quel courage, on remit l'ouvrage sur le métier, pour introduire dans la traduction des psaumes quelque chose du mouvement rythmique des originaux.

Il va sans dire que ces fascicules continueront à avoir leur vie propre : le commentaire plus abondant qu'ils donnent des livres saints pourra s'étoffer encore et répondre aux besoins d'un public de plus en plus ouvert aux questions exégétiques. Mais surtout ils auront été au point de départ de la bible en un volume, dont la publication aujourd'hui constitue un événement d'une grande portée.

En moins de 10 ans l'œuvre fut menée à son achèvement. (On se rappelle que l'initiative analogue des protestants français, dite Bible du Centenaire, en mit 40 à atteindre son terme). Cette rapidité est due, pour une large part, au P. CHIFFLOT O. P., directeur des Editions du Cerf, qui fut la cheville ouvrière de l'entreprise : il sut harceler les exégètes, harmoniser les conceptions et communiquer à tous quelque chose de son optimisme.

C'est l'Ecole biblique de Jérusalem qui assuma la direction de l'œuvre. Successeur du P. Lagrange à la tête de cette Ecole, le R. P. de VAUX O. P., sut grouper des collaborateurs dominicains, jésuites, bénédictins, franciscains, maristes, oratoriens, salésiens, sulpiciens, des prêtres diocésains et des laïcs. Cette réunion même est un signe du temps : elle dit l'influence de l'institution de Jérusalem et laisse soupçonner le climat d'amitié dans lequel on travailla.

Un travail de révision très méticuleux a abouti au texte d'aujourd'hui. On a condensé les notes des fascicules. On a ajouté des notes synthétiques, dont une table énonce les principales : de la sorte les thèmes bibliques essentiels sont étudiés en une fois et un système ingénieux de renvois indique en quel lieu on les trouve : ainsi le « Reste » (mais pourquoi ce terme important manque-t-il à la table ?) est étudié en *Is.*, 4, 14 ; les « Pauvres » en *Soph.*, 2, 3 ; la « Paix » en *Jer.*, 6, 14 ; l'Epoux et l'Epouse en *Os.*, 1, 2. Des références marginales renvoient aux lieux parallèles et indiquent les doublets.

Les Introductions aux livres de l'Ancien Testament ont été rédigées par R. de VAUX. Pour le Nouveau Testament P. BENOIT O. P. et M.-E. BOISMARD O. P. se sont partagés la besogne. Ces rédactions très denses et d'une longueur appréciable, achèvent de faire de la nouvelle Bible un instrument de travail de premier ordre : le lecteur est constamment guidé.

Ces introductions ne sont qu'une répétition et un résumé de celles qu'on trouve aux fascicules ; elles font apparaître des aspects que ceux-ci n'avaient pas mis en lumière : elles font le point d'une question ; elles orientent même délicatement vers d'autres solutions.

Des trois dates qui furent avancées pour l'arrivée d'Esdras (458, 427, 398), la 2me est suggérée par les notes de la traduction, « mais elle n'est pas assurée : les deux autres sont possibles aussi et la question doit rester ouverte » (p. 405). A côté de l'interprétation allégorique du Cantique suggérée par les notes de la traduction, on revendique les droits d'une autre exégèse, plus proche du sens naturel du texte : « le Cantique est un recueil de chants célébrant l'amour humain légitime, que consacre l'amour des époux » (p. 856). La prise de position est plus nette encore pour tel problème du Psautier : une quinzaine de psaumes sont dits royaux parce que « dans leur composition originale, ils parlaient du roi comme vivant à leur époque et ils visaient directement un roi assis sur le trône de David, voire un roi du royaume du Nord, comme on en a fait l'hypothèse pour le ps. XLV » ; ces anciennes pièces restant utilisées après la chute de la monarchie devinrent des psaumes messianiques au sens littéral (p. 651). Telle n'était pas la perspective du fascicule correspondant, pour lequel ces psaumes sont nés après l'exil, dans des cercles de lettrés. L'hypothèse d'un double ministère d'Ezéchiel, l'un hiérosolymitain, l'autre chaldéen, soutenue dans le commentaire est regardée comme incertaine (p. 980). La reconstitution des différentes lettres adressées aux Corinthiens ne cadre pas non plus exactement avec l'hypothèse du fascicule (p. 1484).

Signalons comme particulièrement remarquables les introductions au paulinisme, à la question johannique et au problème synoptique.

Pour ce dernier on a utilisé la théorie de Vaganay qui a revalorisé critiquement le Matthieu araméen.

L'ensemble des orientations se qualifie par un goût de la tradition et en même temps par l'accueil aux apports récents de la critique. Tout est bien pesé et donne une impression d'équilibre solide. Nul doute que les perspectives ouvertes et les solutions suggérées ne fassent autorité : cette Bible deviendra vite classique.

Faut-il ajouter à ces éloges l'accent de piété réelle auquel sa sobriété même ne fait qu'ajouter du poids ? Un seul exemple : à propos du livre des Chroniques, on nous fait remarquer que « son enseignement sur la primauté du spirituel et sur la conduite par Dieu de tous les événements du monde a une valeur permanente. Il devrait être médité à une époque comme la nôtre, où l'invasion du profane semble repousser indéfiniment l'établissement du royaume de Dieu » (p. 404).

La réalisation de l'ouvrage n'est évidemment pas sans défauts. Les yeux fatigués trouveront la typographie des notes trop minuscule. Les numéros des chapitres n'arrêtent pas assez le regard. Des errata ont échappé et couvrent une feuille insérée... L'encrage nous a paru inégal. Il sera facile de rectifier ces défauts.

En même temps que cette Bible de travail, paraissait chez Desclée de Brouwer une édition de poche, à l'annotation forcément plus ramassée. De son côté, le Club Français du Livre (8, rue de la Paix, Paris) éditait en trois tomes le texte intégral de la Bible de travail ; réussite somptueuse ; les notes encadrent des pages comme en certains incunables ; la typographie fait grand honneur à l'imprimerie française.

A. Gelin, p. s. s.

Maurice Villain, s. m., et Joseph de Baciocchi, s. m., *La Vocation de l'Eglise, Etude Biblique.*

(Coll. « Credo »). Paris, Editions Plon, 1954, 288 pp.

Ecrit par le fervent apôtre de l'Œcuménisme catholique qu'est le R. P. Villain, S. M., en coopération avec son confrère le R. P. de Baciocchi, professeur de Théologie, cet ouvrage se propose de présenter une vision de l'Eglise « en confrontation, à chaque étape, avec le message biblique » (p. 12) et vise, par là même, à favoriser, entre chrétiens séparés, « une meilleure compréhension » (p. 14). En cours d'exposé, les auteurs insistent sur leur intention et précisent que, se développant en dehors de toute polémique et aussi de toute apologétique, « (ce) livre ne veut être qu'un témoignage et une contribution au dialogue œcuménique » (p. 169).

Entendons bien : c'est de l'Eglise telle que la conçoit le Catholicisme, donc de l'Eglise Catholique Romaine, à nos yeux Unique et Véritable Eglise du Christ, que l'on cherche ici à esquisser la

silhouette et « la vocation », en étayant cette présentation sur les données bibliques.

Un tel propos s'avère opportun, puisque le problème de la nature de l'Eglise est le nœud du « désaccord le plus profond » entre les différentes Confessions chrétiennes, ainsi que s'exprimait en 1948 le Rapport officiel de l'Assemblée œcuménique d'Amsterdam (*cf.* Documents d'Amsterdam, Delachaux et Niestlé, édit., Tome V, p. 65).

Dans le dessein qui vient d'être indiqué, successivement sont abordés, à propos de l'Eglise, les grands thèmes de son enracinement biblique, de sa fondation, de sa « dimension eschatologique », de sa catholicité, de sa présentation paulinienne comme «Corps du Christ», de sa constitution hiérarchique, de sa sainteté. L'ouvrage s'achève par de belles pages sur « la tâche œcuménique ».

« En écrivant, soulignent les auteurs, nous n'avons cessé de demeurer en communion spirituelle avec nos frères séparés, sensibilisés que nous sommes à leurs réactions » (p. 247). Sans doute cette disponibilité au dialogue donne-t-elle la note fondamentale du livre, en inspirant aux auteurs, à l'égard de tous les chrétiens non catholiques, une ouverture d'esprit, une générosité de cœur et une délicatesse dans la charité, qui s'affirment presque à chaque page.

Jamais, pour autant, en ce livre, la présentation doctrinale ne se trouve affectée par ce que l'on pourrait appeler la tactique de l'aplanissement du seuil. Aussi bien, notent expressément les auteurs, « le primat de l'amour, qui est de nécessité dans la recherche œcuménique, ne souffre point les compromis intellectuels, à fortiori les défaillances dogmatiques » (p. 259).

Comme on pouvait s'y attendre, « la méthode de pure réflexion biblique » (p. 169) ici mise en œuvre a, en cours de travail, manifesté ses limites et son insuffisance. A plusieurs reprises, le recours à la Théologie proprement dite s'est imposé, ainsi que les auteurs le reconnaissent, *cf.* p. 86 : « nous sommes ici nécessairement dans le climat de la théologie » ; et p. 169 : « (Le problème) de la transmissibilité et de la transmission de (la) primauté (de Pierre) reste fort délicat ; c'est là un problème de théologie et de critique historique. et nous regrettons d'être obligés, pour le traiter, de dépasser quelque peu la méthode de pure réflexion biblique que nous nous étions tracée. »

Sans doute, en suivant le cours très fluide et très alerte de ces suggestives élucidations, pourrait-on relever ici ou là quelques manques de rigueur dans l'ordre de la pensée, quelques imprécisions ou certaines expressions insatisfaisantes. Ainsi, ce qui est dit de l'espérance théologale à la page 64 ne semble pas parfaitement au point ; telle qu'elle est présentée à la page 96, la situation des Anges par rapport à l'Eglise ne tient pas compte de toute l'amplitude de la

Révélation sur ce thème ; à propos de la question « Eglise et durée », une formulation comme celle qui suit surprend : « Tandis que l'incroyant est, pour ainsi dire, antérieur à Abraham, tandis que le croyant pécheur, coupé de la vie du Christ, vit sous l'Ancien Testament, le juste est le contemporain du Christ ressuscité et glorifié. » (p. 106)...

Inutile de s'attarder davantage à relever de telles défectuosités, négligeables à vrai dire, résorbées qu'elles sont dans le grand souffle de foi et de charité animant le livre. Il demeure que « La Vocation de l'Eglise » nous paraît éminemment apte à introduire à l'intelligence des questions dites « œcuméniques » et constitue, par l'élévation de pensée qui s'y manifeste, un livre de haute portée spirituelle.

Jh LEMARCHAND.

H.-M. OGER, O. P., *La crise de l'âge adulte.*

Liège, La Pensée Catholique, et Paris, Office Général du Livre.

Ce petit livre riche d'expérience analyse la crise qui atteint l'homme et la femme autour de la trentaine : impression de solitude que l'amour, même le plus profond, ne réussit pas à entamer vraiment ; sentiment d'avoir fait fausse route et d'avoir manqué sa vie ; mise en question de ce qui faisait jusque là sa raison de vivre ; crise de fidélité dans le mariage, dont les époux attendent de moins en moins. « La partie est jouée. Les choses continueront comme elles ont été engagées. Il n'y a plus qu'à redescendre la pente... ». Trop tard ! Et l'on se résigne tant bien que mal : l'A. montre qu'alors tout reste à faire. De la manière dont sera surmontée cette tentation définitive dépend le sens de toute notre vie. C'est ici que notre visage prend ses véritables traits.

Il faut conseiller ces pages à ceux qui vivent cette épreuve, à ceux aussi qui, trop sûrs d'eux-mêmes, se croient invulnérables. l'A. parle un langage direct et concret qui ne craint pas les suggestives citations. Il faut regretter pourtant que l'horizon ne dépasse guère celui du foyer et de la famille. Ceux auxquels s'adresse ce livre ne sont-ils pas hantés par le problème de l'avancée du monde et de l'insertion du chrétien dans la société ? N'ont-ils pas le sens apostolique ? Plus large place aurait dû être faite à ces composantes, et dans l'analyse de la crise, et dans sa solution.

V. de C.

R. P. RAMBAUD, O. P., *La Sainte Mademoiselle Jaricot.*

Paris, Apostolat de la Presse, 1956, 196 pp.

Figure bien attachante que la « sainte Mademoiselle Pauline », fondatrice de la Propagation de la foi et du Rosaire vivant. Le

P. Rambaud a bien fait d'écrire ce petit livre qui la fera mieux connaître et d'un plus grand nombre. Le doigt de Dieu est manifeste sur cette existence singulière, dont l'auteur raconte avec talent les péripéties. Biographie très vivante qui ne néglige aucun détail significatif et, de temps à autre, s'arrête pour une analyse psychologique du personnage. Pauline est bien replacée dans le milieu lyonnais d'alors et dans l'histoire générale de la France et de l'Eglise. Mademoiselle Jaricot apparaît comme une âme sainte, dévorée de zèle pour les âmes et avant tout pour les plus malheureuses : les infidèles et les ouvriers des grandes villes aux longs travaux, si mal payés, à cette époque. C'est une âme missionnaire, une pionnière. Elle a des intuitions géniales : le sou de la propagation de la foi. Elle est très attachée au Pape et le Saint-Siège ne l'abandonnera jamais, tandis qu'elle se démènera péniblement, délaissée, sinon rejetée par l'Œuvre, ses dirigeants du moins, dont on prétendra qu'elle n'a jamais été la fondatrice. Il y a dans cette vie des pages bien douloureuses. Elles ne peuvent s'expliquer en définitive que par une conduite spéciale de Dieu appelant Pauline dans une voie de vraie réparatrice et sans peine, il n'est point de rédemption. Il n'empêche que ces voies d'en haut n'excusent pas maintes vilenies petites ou grandes. La fondatrice de la Propagation de la foi, l'amie de la classe ouvrière a beaucoup souffert et la lecture de ses épreuves est lourde, tant elles s'accumulent injustement, tant aussi, en certaines rencontres, Pauline semble avoir été abusée, par trop de confiance de sa part, par une candeur trop absolue. Je ne doute pas de la sainteté héroïque de cette grande âme. Mais si le récit que nous offre cette biographie est l'histoire, je me demande s'il ne prouve pas qu'on peut devenir un saint, un grand saint, déborder de charité et manquer, parfois, par trop de bonté, par une charité trop délicate pour être toujours avisée, de prudence objective. La vie théologale ne réussit pas toujours, (et Dieu se sert de ces écarts pour sanctifier ses amis) à déclencher dans la psychologie humaine les vertus acquises parfaites en cette perfection objective que conçoit l'homme naturel et dont disserte le philosophe. En bref, une vie captivante. H. BOUESSÉ.

Jean STEINMANN, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque.*
Paris, Gabalda, 1954 ; 216 pp., 420 fr.

J. Steinmann nous avertit que ce petit livre a été écrit dans un profond esprit de foi en la solidité de la tradition vivante qui véhicule les grandes vérités du salut. Il se proposait de faire saisir sur le vif les caractéristiques et la valeur des différentes traditions qui remontent à Moïse et au-delà et qui ont donné naissance à notre Pentateuque. Se référant à des travaux récents, comme ceux du P. de Vaux, l'entreprise n'était pas sans fruit pour un public encore mal éclairé

sur le genre littéraire, la valeur historique et la signification religieuse de ces cycles traditionnels. Le premier et le dernier chapitres de ce volume, encore que succincts, s'attachent à bien marquer ce caractère historique et religieux de l'œuvre de Moïse. Le reste du travail s'essaie à discerner les plus anciennes traditions concernant l'œuvre de Moïse, les origines du monde et de l'homme, la geste des Patriarches et celle de l'Exode. Mais le malheur est que les spécialistes soient loin de s'entendre sur le découpage de ces sources. Le choix et les interprétations de J. S. sont-ils toujours heureux ? Des hommes de métier ont fait certaines réserves (R. B. 1955, p. 276-277) dont le lecteur devra tenir compte en se servant de cet essai.

Jacques Ellul, *L'homme et l'argent.*

(Coll. « L'actualité protestante »). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954 ; 220 pp.

Etude de théologie pastorale, qui tente de situer le problème de l'argent sur son véritable plan. Aucun système, libéralisme ou socialisme, ne saurait crever l'abcès ; si le capitalisme aliène l'*être* dans l'*avoir*, le socialisme l'étouffe dans le *faire*. Pour résoudre la relation homme-argent, la Bible n'apporte pas une doctrine économique toute faite, un système de l'argent immédiatement applicable : elle entraine le chrétien dans un dialogue avec Dieu et l'engage dans une certaine voie vis à vis des choses. La solution, affirme Ellul, n'est ni dans une soumission de la société économique à l'ordre chrétien (Moyen-Age) ni dans un repliement du christianisme à l'égard du monde profane (luthéranisme) : « L'Eglise ne peut plus prétendre régenter le monde de l'argent, ni se contenter de personnaliser les relations d'argent ». L'argent-Mammon s'est arrogé dans le monde un caractère sacré, déterminant un certain comportement de l'homme dominé par la relation achat-vente. C'est à cette puissance satanique, incrustée dans les institutions, que le chrétien doit faire face, en faisant pénétrer dans le monde la grâce et la fraternité. Certes le pauvre est une question posée au chrétien par Dieu. Mais non pour l'amener à résoudre un problème économique, à en faire un riche, mais pour l'amener à assumer lui-même cette situation de pauvre devant Dieu...

Il y a là de quoi inspirer la vie du chrétien, de quoi le ramener à l'esprit de l'évangile. Et l'auteur a raison de souligner que le problème de l'argent ne reçoit pas de solution totale au plan d'un système économique ou d'une éthique naturelle, qu'il ressort du domaine du péché et de la rédemption. Mais peut-être fait-il trop unilatéralement du comportement du chrétien « un signe prophétique du Royaume à venir » et cette théologie de la grâce oublie-t-elle un peu la nature.

Y. Trémel.

Charles Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme.*

I. *Silence de Dieu : Camus, Gide, Huxley, Simone Weil, Graham Green, Bernanos.* — II. *La Foi en Jésus-Christ : Jean-Paul Sartre, Henry James, Roger Martin du Gard, Joseph Malègue.*

Tournai-Paris, Casterman, 1954, 418 + 354 pp. Ed. 3 et 2.

Anthologie, analyse d'auteurs, présentation du christianisme aux hommes de notre temps dans la langue d'aujourd'hui, le livre du Chan. Moeller est tout cela à la fois. Si chacun des volumes entend développer un thème particulier, les auteurs appelés à témoigner sont pourtant analysés assez largement. Aussi, la lecture de ce livre est-elle enrichissante du point de vue de la culture littéraire comme du point de vue de la réflexion théologique.

Devant le silence de Dieu, Camus et Gide ont choisi d'être les enfants de la terre : Camus avec la plus grande sincérité et honnêteté : « Je ne pars pas du principe que la vérité chrétienne est illusoire. Je n'y suis jamais entré, voilà tout ». Gide, après avoir renoncé à cette soif de pureté qui l'a poursuivi longtemps au milieu de ses chutes. Huxley et Simone Weil veulent, dans des domaines réservés à la foi, posséder des certitudes mathématiques : comme tous les rationalistes, ils sont des gnostiques. L'auteur est spécialement sévère pour Simone Weil, en qui il reconnait une cathare. Mais il existe aussi des enfants à la fois de la terre et du ciel. C'est lorsqu'ils sont au plus bas que Dieu est présent dans les héros de Graham Greene, car « Dieu se sert des choses qui ne sont pas pour sauver celles qui sont ». Julien Green témoigne plutôt de la foi : pour lui, Dieu ne parle pas mais tout parle de Dieu. Enfin, prophète de la joie, Bernanos nous conduit à la croix du Christ et à la charité : « l'agonie humaine est d'abord un acte d'amour ».

Ce Dieu silencieux n'aurait-il pas laissé quelques traces, grâce auxquelles l'homme pourrait se lancer à sa poursuite ? Le tome II essaie d'analyser ce mystère de la foi en Dieu Sauveur. La foi est surnaturelle, libre et raisonnable. L'athéisme de Sartre est basé sur une notion de la liberté humaine qui n'admet rien en dehors d'elle : accepter d'un autre, se laisser engendrer, ce serait se détruire. Parce qu'il s'oppose à tout surnaturel, l'homme de Sartre ne saurait accueillir le salut dans un acte de foi. Les analyses d'Henry James suggèrent le vide d'une société extérieurement brillante, mais en fait terriblement creuse et esclave de son orgueil et de son égoïsme. La conversion exigerait le rejet de tout cela dans un acte de véritable liberté. Enfin, critiquant un christianisme étriqué, Martin du Gard refuse la foi parce qu'il la croit contraire à la raison. L'Augustin de Malègue a suivi pendant un temps ces sentiers du refus, mais après un long cheminement, il s'est livré à la grâce librement, sans rien abandonner des exigences de sa raison.

R. S.

LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

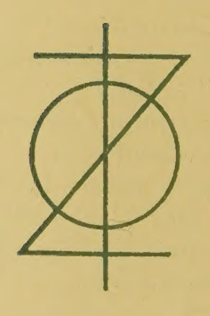
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ?* 1° *Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ?* 2° *Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*

Programme annoncé :

— *Où en est le communisme français*
— *Le mystère de la Sainte Trinité :* 1° *Données bibliques*
— *Le mystère de la Sainte Trinité :* 2° *Réflexions théologiques*
— *Le sens chrétien de la souffrance*
— *Le christianisme est-il doloriste ?*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 2me trimestre 1956



PRIX : **250** fr.